HISTORIA

ZEITSCHRIFT FÜR ALTE GESCHICHTE · REVUE D'HISTOIRE ANCIENNE · JOURNAL OF ANCIENT HISTORY · RIVISTA DI STORIA ANTICA

BAND V · SEPTEMBER 1956 · HEFT 3



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

INHALT DES V. BANDES, HEFT 3

Abhandlungen

Forschungsbericht

Rezension

Redaktion: Prof. Dr. HERMANN BENGTSON, Würzburg, Scheffelstr. 5 II.
Prof. Dr. KARL STROHEKER, Tübingen-Derendingen, Lindenstr. 52.
Prof. Dr. GEROLD WALSER, Bern, Engeriedweg 21.

Beiträge werden an die Herausgeber erbeten. Erwünscht sind Manuskripte in Schreibmaschinenschrift und einseitiger Beschriftung.

Die Herausgeber verpflichten sich nicht, unverlangte Manuskripte abzudrucken und Besprechungen unverlangter Rezensionsexemplare zu veröffentlichen.

Rezensionsexemplare erbitten wir an den FRANZ STEINER VERLAG GmbH, Wiesbaden, Bahnhofstr. 39, mit dem Vermerk „Für die Zeitschrift Historia".

Der Verlag liefert den Verfassern 25 Sonderdrucke der Aufsätze, 15 Sonderdrucke der Besprechungen unentgeltlich. Bestellungen auf weitere Sonderdrucke gegen Berechnung bitten wir dem Verlag spätestens bei Übersendung der ersten Korrektur aufzugeben.

Erscheinungsweise: jährlich 4 Hefte zu je 8 Bogen (= 128 Seiten).
Bezugspreis: pro Heft im Abonnement DM 10.—, Einzelheft DM 12.—.
Herstellung: J. J. Augustin, Glückstadt i. Holst.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Printed in Germany

ABHANDLUNGEN

PER UNA CRITICA DELL' IDEOLOGIA DI ALESSANDRO MAGNO

I. Antitesi di Greci e barbari

E luogo comune della storiografia dell'antichità segnare con la figura e con l'opera di Alessandro l'inizio di una nuova epoca, dominata dal cosmopolitismo e dall'universalità. Questi concetti sarebbero impliciti nei suoi atti e nelle sue intenzioni di conquistatore e di politico. Ma si è avanzata anche l'ipotesi che le idee della paternità di Dio, dell'unità e fraternità degli uomini avrebbero illuminato, come un'intuizione pura ed assolutamente originale, la mente del figlio di Filippo. Egli, fallito sul terreno pratico, pur dopo le clamorose vittorie dal Mediterraneo all'India, sovrasterebbe con la gigantesca statura del profeta, banditore di un'immane rivoluzione spirituale, reagendo al pensiero del suo maestro Aristotele, ostinatamente ancorato, come Platone, alla tradizionale antitesi fra Greci e barbari[1].

L'irreducibile novità della creazione ideologica di Alessandro, ancor prima della dottrina stoica di Zenone, implica tuttavia alcuni problemi molto delicati e complessi. Il triennale insegnamento dello Stagirita al giovinetto principe durante il soggiorno di Mieza non deve essere uscito dai limiti della consueta istruzione retorica ed enciclopedica, impartita nel secolo IV a. Cr., escludendo ogni specifico indirizzo politico[2]. Ma, concessa pure tale possibilità, appare

[1] Il presente scritto è nato dallo sviluppo di una comunicazione su „Ideologia e contingenza politica nell'opera di Alessandro Magno", tenuta dall'autore al IX Congresso Internazionale di Scienze Storiche nell'agosto 1950 a Parigi. La ipotesi del Tarn (in Alex. the Great and the Unity of Mankind, in Proceed. of British Acad., XIX (1933); Alex. The Great, II (1950), pp. 399 e sgg.) è stata accolta da numerosi scrittori. Si veda, ad esempio, L. Homo, Alex. le Grand, 1951, pp. 238 e sgg.; A. J. Festugière, La révélation d' Hermès Trismég., II[2] (1949), pp. 176 e sgg.; H. E. Stier, in Reallexicon für Antike und Christentum, I (1950), c. 264; A. Savill, Alex. the Great and his Time, 1955, pp. 141 e sgg. Sulla posizione di Aristotele cfr. anche J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, 1923, pp. 25 e sgg.; M. Mühl, Die ant. Menschheitsidee, 1928, p. 23; J. T. Haarhoff, The Stranger at the Gate, 1948[2], pp. 8–9; 46.

[2] Cfr. R. Andreotti, Il probl. polit. di Aless. Magno, 1933, pp. 32 e sgg.; 52 e sgg., e soprattutto V. Ehrenberg, Alex. and the Greeks, 1938, pp. 62 e sgg.; 85 e sgg.; Aspects of the Anc. World, 1946, p. 147; C. A. Robinson Jr., Alex. the Great, 1947, p. 43. E. Schwartz, Ethik der Griechen, 1951, p. 131. Insegnamento di cultura generale: H. I. Marrou, Hist. de l'éducation dans l'Antiquité, 1950[2], p. 523. Sull' importanza dell' eristica insiste P. Merlan, Isocrates, Aristotle and Alex. the Great, in Historia, III (1954), pp. 60 e sgg. P. Cloché, Alex. le Grand, 1953, pp. 11 e sgg.; Si veda anche F. Schachermeyr, Alex. der Große, Ingenium und Macht, 1949, pp. 70 e sgg., che però ricava dal magisterio di Aristotele

arbitrario l'identificare senz'altro il presunto influsso aristotelico con le specifiche espressioni degli scritti e delle testimonianze a noi pervenute, particolarmente della „Politica" e dell' „Etica Nicomachea". L'ardua cronologia delle opere del grande filosofo e la sua costante evoluzione dottrinale non offrono garanzia alcuna che gli atteggiamenti del precettore alla corte di Macedonia corrispondano alle teorie svolte nel Liceo, soprattutto negli ultimi anni ateniesi. Non è detto poi che Aristotele, riguardo alla rigida divisione dell'umanità in Greci e barbari, riassuma e codifichi, per così dire, il movimento intellettuale contemporaneo[3].

In rapporto ai risultati ottenuti in sede speculativa, intorno alla metà del secolo IV a. Cr., sembra opportuno esaminare ora le testimonianze dirette della presunta ideologia di Alessandro, che sarebbero riferite da Strabone, da Plutarco e da Arriano. Lo scrittore di Amasea, in riassunto, accenna ad una polemica, che chiude il secondo libro dei „Γεωγραφικά" di Eratostene. Il celebre studioso alessandrino condanna l'antitesi di Greci e barbari, assimilati rispettivamente ad amici e nemici, anteponendo, nel classificare gli uomini, il criterio dell' „ἀρετή" e della „κακία"[4]. Tale affermazione è collegata all'ultimo argomento, svolto in precedenza, e cioè alle diverse partizioni dei continenti, che rivestono, agli occhi di Eratostene, un carattere puramente fittizio, fomentando inutili dispute. Si tratta di pensieri logici in un estimatore di Arcesilao e di Aristone. Molti barbari sono „ἀστεῖοι" – termine tecnico delle filosofie cinica e stoica – e molti Greci „κακοί"[5].

Le censure ai consiglieri di Alessandro sarebbero dirette, in genere, contro Aristotele. Ma – a parte il fatto che costui non è indicato per nome nel compendio straboniano – la massima di Eratostene trova una corrispondenza pressochè letterale in un passo della „Politica", proprio dove lo Stagirita è ben lungi dall'assumere un atteggiamento nettamente contrario[6]. Il filosofo di rado anzi appare così tormentato da dubbî o reticenze, come nel problema dei barbari „φύσει δοῦλοι". Egli non solo prende in seria considerazione le teorie dissenzienti a tale proposito, ma si tiene anche ben lontano da ogni dogmatica sicurezza.[7]

conseguenze politiche (cfr. R. Andreotti, Il probl. di Aless. Magno nella storiogr. dell' ultimo decennio, in Historia, I (1950), pp. 598–9; Riv. di Filol., 1952, pp. 270–1).

[3] Sul complesso problema cfr., da ultimo, P. Gohlke, Die Entstehung der aristot. Ethik, Politik, Rhetorik, in Sitzungsber. Wiener Akad., CCXXIII, 2 (1944); E. Barker, The Politics of Aristotle, 1948[3], pp. XLI e sgg.; W. Jaeger, Aristotle, 1948[2], pp. 86; 259 e sgg.; W. Theiler, Bau und Zeit der arist. Politik, in Museum Helvet., 1952, pp. 65 e sgg. Si vedano anche le osservazioni di D. A. Rees, Some aspects of Aristotle 's development, in Actes XI[e] Congrès Intern. de Philos., XII (1953), pp. 83 e sgg.

[4] Strab., I, p. 66. Cfr. l'osservazione pregiudiziale di H. Bengtson, Griech. Geschichte, 1950, p. 338 e n. 2.

[5] Nella terminologia cinico-stoica „κακός" corrisponde a „φαῦλος", l'opposto di „ἀστεῖος", cfr. R. Höistad, Cynic Hero and Cynic King, 1948, pp. 139 e sgg.

[6] I, p. 1255 a 39 e sgg.; cfr. W. L. Newman, The Politics of Aristotle, II (1887), pp. 159–60. [7] Polit., I, p. 1254 a 17 e sgg.; 1255 a 28 e sgg.

Certo Aristotele ripete le affermazioni correnti della superiorità innata dei Greci e del carattere servile dei barbari, assimilando i primi ai liberi ed i secondi agli schiavi. L'attuazione del tipo umano più eticamente elevato gli sembra ostacolata dalla necessità dei lavori pesanti. Per tale motivo è indispensabile nella comunità domestica la presenza di ,,strumenti animati" per la condotta della vita[8]. Analogamente, nella cerchia più vasta dello stato, l' attività di una classe subordinata deve permettere il completo sviluppo della personalità dei cittadini negli intensi rapporti della esistenza collettiva[9]. Il cardine della teoria è contenuto nel libro I della ,,Politica". Non mancano sfumature e diversità, in dipendenza dei mutamenti del filosofo sulla struttura della migliore costituzione. L' allargamento ad un maggior numero di membri dei pieni diritti civici e la loro sostanziale eguaglianza, nella cosiddetta ,,Politeia", implicano, ad esempio, la reiezione in massa degli agricoltori nella schiavitù o nella servitù della gleba[10].

Aristotele non si dissimula comunque le gravi difficoltà, che impediscono di giustificare speculativamente l' inflessibile soggezione di uomini ad altri uomini. A parte la circostanza che le promesse di trattare alcuni aspetti importanti della questione, con ogni probabilità, non sono mai state mantenute, egli arretra di fronte alla logica conseguenza di definire lo schiavo un mero oggetto di proprietà, come gli animali domestici[11]. E' sì un oggetto di proprietà, ma ,,sui generis". Ad esso non si possono negare le superiori note qualificative dell' uomo, come l'intelletto, la volontà e la capacità di amicizia[12]. Aristotele riconosce il peso di opinioni diffuse, che bollavano la schiavitù in nome della giustizia e dell'eguaglianza originaria di tutti gli uomini, avvertendo pienamente l'iniquità dell' asservimento per virtù della legge di guerra[13]. Ma il suo spirito, nutrito e controllato dalla ricerca scientifica, rifugge dall' utopia, che sognava terre remote, nelle quali i bisogni umani, richiamati ad una primitiva semplicità, venivano appagati dalla crescita spontanea delle messi[14]. Lo Stagirita si tiene fermo all'evidenza che sulla schiavitù si fondava precipuamente l' edificio

[8] Polit., I, p. 1253 b l e sgg.; Oecon., I, p. 44 a 22 e sgg. (cfr. sull'autenticità di quest'ultimo, Gohlke, Aristoteles, Über die Hauswirtschaft, 1947, pp. l e sgg.), si veda W. L. Westermann, The Slave Systems of Greek and Rom. Antiquity, in Mem. Amer. Philos. Society, XL (1955), pp. l e sgg.; 15.

[9] Polit., IV (=7), p. 1330 a l e sgg.; III, p. 1328 b 29 – 1325 a 35. Si veda anche Phys., I, p. 193 b 12, in relazione ad un fondamento biologico della schiavitù, cfr. A. Defourny, Aristote. Étud. sur la Politique, 1932, pp. 27 e sgg.; R. Schlaifer, Greek Theories of slavery from Homer to Aristotle, in Harvard Stud. in Class. Philol., XLVII (1936), pp. 165 e sgg.; Westermann, op. cit., pp. 26; 40.

[10] Polit., III, p. 1328 b 40 – 1329 a 2, cfr. I, p. 1253 b 28 e sgg.; 1254 a 8; Ethic. Nicom., X, p. 1161 b 4; Barker, Greek Polit. Theory. Plato and his Predecessors, 1951^{4}, p. 31.

[11] Schlaifer, art. cit., pp. 192 e sgg. Westermann, op. cit., p. 26, sembra sottovalutare il disagio dei teorici del secolo IV a. Cr., cfr. però pp. 130 e soprattutto 156.

[12] Polit., I, p. 1260 b 5–7; 1255 b 13 e sgg.

[13] Polit., I, p. 1253 b 28 e sgg.; 1255 a l e sgg.

[14] Barker, op. cit. pp., 80–2; 239 e sgg.

politico e sociale dell' epoca. Egli, sotto lo stimolo delle critiche di filosofi,di rètori e di poeti, pur rifiutando le difese basate sulla forza o sulla consuetudine, vuole consolidare l'istituto, inquadrandolo nei principî generali della natura e della morale[15]. Lo schiavo è un uomo che possiede intelletto e volontà solo nella misura sufficiente per ubbidire agli ordini del padrone, che comanda, non in vista del proprio egoistico interesse, ma ai fini del comune benessere sociale, grazie ad un'evidente eccellenza spirituale. Nella funzione direttiva è compreso l' obbligo di accrescere al massimo le possibilità etiche dei sottoposti. Scopo ultimo e spontaneo del rapporto appare quindi la libertà di chi è dominato[16]. Sarebbe inutile insistere sulle debolezze intime e sulle stridenti contraddizioni di una simile dottrina. Aristotele, per ragioni pratiche, mira a salvare la schiavitù, staccandola dalle origini e dalle circostanze di fatto, per rivestirla di motivi desunti dalla necessità universale di natura e per illuminarla con un alto e progressivo rapporto morale[17]. Ma questa intenzione riformatrice, demolisce alla fine ogni certezza. Il ,,φύσει δοῦλος", quest'uomo circoscritto nelle sue capacità, quasi un perpetuo fanciullo, è una mera astrazione, come, d' altra parte il ,,φύσει ἐλεύθερος". La natura stessa non fornisce sempre indizî esteriori di sicura discriminazione. Tutto sommato, si può constatare solo che alcuni uomini sono assolutamente liberi e che alcuni altri sono assolutamente schiavi. Un indubbio disagio teoretico emerge, del resto, dal ripiego, nella ,,Etica Nicomachea" di distinguere lo schiavo in quanto schiavo dallo schiavo in quanto uomo[18].

A guardare bene in fondo, ancor più esitante sembra l'antitesi fra Greci e barbari[19]. A questi ultimi Aristotele concede il merito di costituzioni, proprie del mondo ellenico, come le monarchie legali e patriarcali, e persino ottime, quale la cartaginese. Molte stirpi d' Europa ed anche d' Asia – ad esempio i Persiani – sono fiere e bellicose. La cultura orientale è apprezzata[20]. La condizione vicina all' istinto ferino viene attribuita unicamente a popoli relegati in una lontananza poco nota ed indefinita[21]. Ma rimaneva senza dubbio il fatto che molte genti, soprattutto danubiane e micrasiatiche, erano servite di sfruttamento alle città greche. Lo Stagirita, fedele al suo metodo, cerca di risolvere il dato pragmatico in teoria, accennando alla concezione di origine ippocratica, ormai banale, sull' efficacia dell' ambiente nel determinare le

[15] Schlaifer, art. cit., pp. 191 e sgg.; G. L. Morrow, Plato 's law of Slavery, in Illinois Stud. in Lang. and Liter., XXV, 3 (1936), pp. 55 e sgg.; 103 e sgg.; 123 e sgg.

[16] Polit., IV (=7), p. 1330 a 31–3.

[17] Cfr. M. Pohlenz, Der hellen. Mensch, 1947, pp. 390 e sgg.

[18] Cfr. Newman, op. cit., I (1887), pp. 138 e sgg.

[19] Sull'identità di barbari e schiavi cfr. Aristot., Polit., I, p. 1252 b 9.

[20] Polit., I, p. 1285 a 13 e sgg. Sul significato di Europa, in senso etnico-politico e non scientifico-geografico, cfr. Newman, op. cit., I, 365, e soprattutto H. Berve, Gestaltende Kräfte der Antike, 1949, pp. 170 e sgg.

[21] Ethic. Nicom., V, p. 1149 a 11 e sgg.

peculiarità etniche. I barbari settentrionali sarebbero dotati solo di ,,θυμός", quelli asiani di ,,διάνοια", i Greci invece, grazie alla situazione intermedia, assocerebbero entrambe le disposizioni, acquistando così una netta preminenza. Ma, in effetto, Aristotele dice che la medesima distinzione si può osservare pure nell'ambito delle stirpi elleniche, di cui alcune sono provviste di ,,θυμός" ed altre di ,,διάνοια" sicchè, secondo tale criterio, Greci e barbari formano una quantità di gruppi che sono suscettibili di essere graduati con identico metro, presupponendo una umanità unitaria, con identiche virtualità, diversamente condizionate dal clima[22].

Il pensiero di Aristotele, nonostante le marcate divergenze di sensibilità e di metodo, è radicato in quello del suo Maestro, presentando con esso strette analogie nei rispetti della questione servile e barbarica. Incerte sembrano le funzioni e l' esistenza stessa della schiavitù nella ,,Repubblica". I compiti materiali sono affidati alla terza classe dei cittadini sotto la guida di un governo di aristocratici dello spirito. Ma nelle ,,Leggi", con un procedimento simile a quello della ,,Politeia" aristotelica, la maggior estensione ed equiparazione del corpo civico richiede per le esigenze pratiche della vita una massa di schiavi, da considerarsi piuttosto come iloti di tipo spartano. Anche Platone accetta l' istituto per l'attuazione delle superiori finalità di perfezionamento etico dei membri della comunità politica. Egli discute nelle ,,Leggi" i problemi inerenti alla disciplina degli schiavi, dimostrando una conoscenza approfondita del vigente diritto ateniese. La trascuratezza contemporanea a tal proposito, la gravità della questione e le infinite controversie si riflettono in una severità accentuata, sotto il pungolo di preservare la sussistenza dello stato. Ma Platone condanna recisamente la prassi antipedagogica di trattare gli schiavi come animali. L'uomo, pur nella situazione servile, può, come i liberi, intrecciare relazioni morali elevate, esplicando, in certi casi, virtù eccezionali. Lo schiavo non deve essere ridotto a semplice oggetto di proprietà, possedendo una personalità protetta da vincoli religiosi. La podestà del padrone viene subordinata a requisiti etnici, che la fanno rientrare nella normale qualificazione degli individui e nell' indispensabile differenza delle funzioni, allo scopo di assicurare nel miglior modo la stabilità e l' armonia collettive[23].

Platone, come il suo grande scolaro, urta nella difficoltà di dover accettare la schiavitù, senza saperla giustificare in modo soddisfacente, uscendo dalla

[22] Polit., IV (=7), p. 1327 b 20 e sgg.; 34 e sgg. Cfr. F. Heinimann, Nomos und Physis, in Schweizer. Beitr. zur Altertumswiss., I (1945), pp. 13 e sgg.; 26 e sgg.; 40 e sgg.

[23] Cfr. soprattutto Plat., Leges ,VI, p. 776 d e sgg. Si vedano Morrow, art. cit., 189 e sgg.; Plato and Greek Slavery, in Mind, 1939, pp. 186 e sgg.; G. Vlastos, Slavery in Plato 's Thought, in Philos. Review, 1941, pp. 289 e sgg.; A. Verdross-Drossberg, Grundlinien der ant. Rechts- und Staatsphilos., 1948[2], pp. 118 e sgg.; Westermann, op. cit., p. 27.

[24] Leges, VI, p. 776 b e sgg., che riguarda non solo gli aspetti pratici, ma anche quelli teoretici.

mera necessità di fatto[24]. Il presupposto di uomini deficienti, dallo sviluppo spirituale incompleto, corrisponde all' astrazione del ,,φύσει δοῦλος" aristotelico. Di fronte alle barriere sociali ereditate dal passato, troppo prepotente è la coscienza dell'unità indissolubile dell'uomo, attuata nella pienezza del processo educativo. A maggior ragione non si può parlare di una salda convinzione platonica sull'irreducibilità dell'antitesi fra Greci e barbari. La classificazione, di tono ippocratico, pur postulando la supremazia ellenica, si risolve anche in Platone, forse ancor più nettamente, nella identità della natura umana, in cui le categorie di Greci e barbari finiscono per essere frantumate nella infinita varietà dei tipi etnici. Alla luce della osservazione che alcune stirpi greche hanno solo ,,θυμός", ed altre solo ,,διάνοια", e che lo stesso fenomeno si verifica in genti asiatiche, un valore decisivo assume nel ,,Politico" la critica alla divisione del genere umano in Greci e barbari[25]. Questi due gruppi non rispondono a concetti ben definiti coerenti ed unitarî, ma risultano piuttosto dall'arbitraria contrapposizione, per impulsi pratici o tradizionali, di categorie, che raccolgono confusamente elementi diversi[26]. Sebbene Platone riecheggi le abusate censure spregiative sui barbari dediti all'ebrietà, avidi di guadagno – egli ravvisa il medesimo vizio nei Greci – privi di ginnica e di filosofia[27], in sostanza eguali sono per lui le capacità umane, prescindendo dall'origine di sangue e di luogo. E proprio dell'Accademia, sulla traccia del fondatore, l'aver accentuato l'apprezzamento per la scienza orientale, l'astronomia caldea e le matematiche egizie. Se nella ,,Epinomis" – d'impronta comunque platonica – si enuncia, del resto con molto acume, la superiorità ellenica, si tratta in fondo, di un ragionamento destinato a rendere più agevole l'accettazione di dottrine straniere[28].

Non arreca quindi nessuna meraviglia incontrare negli scritti del maestro di Aristotele continui ed aperti riconoscimenti di eccelse qualità nei barbari. Fra di essi, come nei Greci, si trovano uomini ornati di ogni virtù. Ciro, Creso e Dario sono affiancati a Licurgo ed a Solone. Pure nell'oltretomba, ad Eaco, giudice per l'Europa, ed a Radamanto, giudice per l'Asia, sovrasta l'asiatico Minosse. Alle remote origini della vita associata, Greci e barbari avevano gli stessi istituti politici e le stesse costumanze e credenze religiose. L' Egitto e

[25] Resp., IV, p. 435 e, cfr. V, p. 452 c; VIII, p. 544 d.; Polit., p. 262 c–e. Giustamente insiste sulla polarità inscindibile dei concetti di greco e barbaro Bengtson, Hellenen und Barbaren, in ,,Unser Geschichtsbild", a cura di K. Rüdinger, 1954, p. 29.

[26] Polit., p. 262 c, che non ha solo un valore puramente logico formale, come vogliono, ad esempio, Barker, op. cit., p. 267; Haarhoff, op. cit., p. 67. Si veda anche J. Kerschensteiner, Platon und der Orient, 1945, pp. 64–5.

[27] Resp., VIII, p. 553 c– 556 c; Leges, I, p. 537 c–d; V, p. 747 b–c; XII, p. 953 d–e; Phaedr., p. 182 b–c; Euthyd., pp. 299 e–300 a. Cfr. K. J. Vurveris, Platon und die Barbaren, 1938.

[28] Epin., p. 987 d–e, cfr. Kerschensteiner, op. cit., pp. 56 e sgg.; J. Bidez, Platon et l'Orient, 1945, pp. 93 e sgg.

Cartagine vengono additati, sotto alcuni riguardi, come modelli di legislazione e di educazione civica. I Persiani possedevano i principi di libertà e di comando. La monarchia di Dario e la democrazia ateniese sono considerate anzi le madri delle costituzioni, entrambe coinvolte nella medesima decadenza[29].

La nota deteriore della „δουλεία“, applicata così spesso ai barbari, vuol dire schiavitù, ma in Platone riveste, tra gli altri significati, quello della soggezione politica di uomini, socialmente liberi, ad un governo assoluto, che non sia fondato sulla perfezione morale[30]. Sotto questo profilo viene presentata appunto nel „Menesseno“ l'antitesi tra Greci e barbari, come vittoriosa opposizione del regime democratico di Atene al dispotismo persiano, indegno di uomini che siano veramente uomini. Il tema è svolto, attraverso i luoghi comuni delle declamazioni scolastiche, secondo i canoni della rettorica contemporanea. Atene, campione della libertà ellenica contro la tirannide straniera e contro i Greci stessi, come osserva ironicamente Platone[31], era il pezzo forte di tutti gli oratori in vena di patriottismo. L'intero dialogo costituisce, in realtà, una critica implicita dell'inane verbosità di tali concetti[32].

Senza dubbio l'enorme risonanza delle sconfitte di Serse e la rapidissima ascesa di Atene avevano radicato verso la metà del secolo V a. Cr. il convincimento dell'indiscussa preminenza dei Greci o, meglio ancora, della città che si era arrogata il merito del trionfo, proseguendo la lotta contro il grande impero orientale dopo il ritiro di Sparta[33]. Ma questa superiorità medesima si poneva come un problema, inasprito dalla concentrazione della barbarie nella Persia e secondariamente in Cartagine, per l'inserimento „ex eventu“ della Grecità siceliota nell'epopea di Maratona e di Salamina[34]. Quest' ultimo spunto è soffocato dalla schiacciante preponderanza della tradizione ateniese, ma rimane pur sempre la difficoltà di chiarire come mai le città elleniche abbiano potuto resistere e respingere una formidabile potenza, fornita, sotto molti rispetti, di una civiltà ben più alta. La risposta alla questione è contenuta nelle mire ege-

29 Epist., II, p. 311 a; VII, p. 332 a–b; Phaedr., p. 209 b–c; 258 b–c; Gorg., p. 524 a; Crat., p. 383 a–b; 397 c–d.; Resp., V, p. 452 c; VIII, p. 544 d; Leges, III, p. 680 a–b; 692 e e sgg.; 697 c e sgg.; X, p. 886 a. Cfr. M. P. Nilsson, Gesch. der griech. Religion, I (1941), pp. 774 e sgg.; Vurveris, Πλάτων καὶ ἱστορία, in Πλάτων, 1954, pp. 179 e sgg.

30 Resp., VIII, p. 569 a–c; Morrow, Plato and Greek Slavery, art. cit.

31 Menex., p. 242 a. Cfr. anche G. M. Lattanzi, Il signif. e l'autent. del Menesseno, in Parola del Passato, 1953, pp. 303 e sgg.

32 U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Platon, II³ (1920), p. 136.

33 Cfr. Jüthner, op. cit., p. 8 e sgg.; Schlaifer, art. cit., pp. 166 e sgg.; Haarhoff, op. cit., pp. 20; 51 e sgg.; G. Pugliese Carratelli, Europa ed Asia nella storia del mondo antico, in Parola del Passato, 1955, pp. 5 e sgg.; 17–8.

34 Tradizione ateniese, Herod., VII, 159–62; siceliota, VII, 165, cfr. How-Wells, A Comment. on Herodotus, II² (1928), pp. 200 e sgg.; sincronismo, pure di origine siceliota, in Pind., Pyth., I, 141 e sgg.; Aristot., Poët., p. 1459 a 24 e sgg. Si veda anche J. L. Myres, Herod. Father of History, 1953, pp. 240 e sgg.; diversamente P. Treves, Herod., Gelon and Pericles, in Class. Philol., 1941, pp. 321 e sgg.

moniche di Atene e nel progressivo affermarsi della democrazia. E la guida della patria di Temistocle e lo spirito di libertà, irradiato dalle sue leggi e dalla sua educazione, che avevano condotto i Greci alla vittoria. I Lacedemoni si erano schierati contro l'invasore, dato che, pur nella comunità limitata degli Spartiati, costituivano sempre un governo di eguali. Per la mancanza di parità politica i Tebani avevano obbedito a Serse durante il supremo conflitto. I Persiani erano stati battuti, perchè si prostravano alla autorità arbitraria e degradante di un sol uomo[35].

I sudditi di Ciro e di Dario, nonostante la nobiltà delle loro idee etiche e religiose, ricevono così il marchio infamante di una connaturata servitù, e, con essi, tutti i popoli compresi nell'immenso dominio achemenide – alcuni di cultura antichissima e veneranda come gli Egizî ed i Babilonesi. Il mito dello irreducibile servilismo dei barbari, creato dall'orgoglio ateniese, equivocando sul duplice senso politico e sociale del vocabolo „δουλεία", mantiene un'intima vitalità correlativamente alla saldezza dell'edificio pericleo. Le opposizioni interferenti ed assimilate di Greci e barbari, di liberi e schiavi, di democrazia e dispotismo penetrano nella coscienza popolare, nelle creazioni artistiche dei poeti e persino nelle teorie scientifiche. La dottrina dell'influenza dell'ambiente sui caratteri etnici era maturata originariamente nei termini dell'esperienza ionica. Essa aveva definito, con un interesse geografico rivolto soprattutto all'Asia, come ottimo clima intermedio quello della costa micrasiatica, collocando l'estremo mezzogiorno nell'area libico-egizia e l'estremo settentrione negli Sciti. Ora invece, dopo la metà del secolo V a.Cr., l'opuscolo ippocratico „περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων" alla primitiva polarità sovrappone l'antitesi di Europa e di Asia, mettendo in evidenza, insieme alla funzione dei fattori naturali, l'efficacia determinante del diritto, della pedagogia e dei costumi[36]. Erodoto, con vedute analoghe, sposta il centro dell'attenzione dall'Asia Minore alla Grecia propria e ad Atene[37].

Nel secolo IV a.Cr. la formula della superiorità ellenica poteva essere giustificata ancora nei confronti delle stirpi più rozze del Mar Nero e del Mediterraneo. Ma rispetto alla Persia, dopo il crollo della guerra del Peloponneso, dopo le alterne collusioni di Sparta e di Atene con l'impero orientale, dopo la pace di Antalcida, dettata dal Gran Re, essa era destituita di ogni concreto valore. Il rimpianto di un glorioso passato e la forza dell'abitudine facevano ripetere enfaticamente agli oratori le solite frasi. Ma Demostene, che pure indulgeva a

[35] Herod., III, 80 e sgg., riflette la problematica dell'ambiente ateniese, specie dei Sofisti, cfr. K. F. Stroheker, Zu den Anfängen der monarch. Theorie in der Sophistik, in Historia, II (1954), pp. 382 e sgg.

[36] Cfr. Heinimann, op. cit., pp. 26 e sgg. L'opuscolo, sebbene composto di due parti distinte, sarebbe dovuto ad un unico autore intorno al 430 a. C., Ivi, pp. 170 e sgg.

[37] Per le analogie con le teorie ippocratiche, assai generiche e dovute probabilmente a fonti comuni, cfr. Pohlenz, Herodot, in Neue Wege zur Antike, II, 7–8 (1937), pp. 52–3; Heinimann, op. cit., pp. 172 e sgg.

queste esaltazioni convenzionali, specie a quella della libertà contro la tirannide, sfruttandola a ben altri scopi, dichiara tuttavia, senza tanti ambagi, che bisogna finirla con la stoltezza di ravvisare nel sovrano di Susa „il barbaro" e „il comune nemico"[38]. L'impressione sempre più netta di una crescente decadenza non poteva rimanere inoperante anche nei sacerdoti più gelosi di una grandezza ormai tramontata. Un esempio tipico è offerto da Isocrate. In lui – è vero – ricorrono continuamente i motivi tradizionali dell'antitesi tra Greci e barbari, di libertà e dispotismo[39]. Ma una più minuta analisi dimostra che egli ha abbandonato l'idea di una dicotomia definitiva tra i due gruppi, analoga a quella di uomini e animali[40]. Isocrate in più luoghi sostiene infatti una fondamentale eguaglianza di struttura della vita associata, di diritti e di capacità in tutti gli uomini. Nei barbari medesimi si possono distinguere i popoli maggiormente dotati per dominare, come i Persiani, e nell'attitudine al comando, secondo la concezione ellenica, è implicita l'idea della virtù. Fra i Greci pure, gli Ateniesi primeggiano per una migliore educazione retorica ed intellettuale[41]. Il criterio della „παιδεία" è valido anche per i barbari che, grazie ad essa, possono entrare nella vita e nella civiltà elleniche. La grecità, per Isocrate, diventa quindi un principio di cultura, a cui ognuno è suscettibile di partecipare, senza distinzione di origine e di razza[42].

In molti fra gli Ateniesi più eminenti del secolo IV a.Cr. emerge vivissima la preoccupazione di riesumare comunque la supremazia perduta delle loro città. Demostene innalza la bandiera della libertà ellenica contro Filippo di Macedonia, „il più malvagio dei barbari", perseguendo invece il miraggio di una nuova egemonia di Atene[43]. Isocrate tende allo stesso scopo predicando la comune guerra antipersiana. Egli manifesta le proprie speranze nel „Panegirico",

[38] Symm., 3–4; 12; 36; Rhod., 5; Phil., IV, 33–4; 51–2, cfr. Andreotti, op. cit., pp. 26 e sgg.; Haarhoff, op. cit., p. 29; B. Serboni, Elleni e Barbari nelle oraz. di Demostene, in Atene e Roma, 1940, pp. 117 e sgg.

[39] Isocr., Paneg., 82 e sgg.; 121; 137; 150 e sgg.; 179.

[40] Panathen., 105; Antid., 80; C. Callim., 27. Per la dicotomia cfr. G. Mathieu, Les idées polit. d'Isocrate, 1925, p. 52.

[41] Antid. 293–4. Il ben noto passo del Paneg., 50, ha dato luogo a molte controversie. Sembra ora che all'interpretazione del Mathieu, op. cit., pp. 52 e sgg., sia preferibile quella dello Jaeger, Paideia, III (1947), pp. 139 e sgg. Ma cfr. ancora F. W. Walbank, The Probl. of Greek National., in Phoenix, V (1951), pp. 41–8, però, in sostanza, Bengtson, op. cit., p. 31. Sulla difficoltà di applicare l'idea di nazione alla storia dei Greci, per i quali sembra valido invece il solo principio di unità culturale, si vedano (oltre il citato art. del Walbank) Bengtson, op. cit., pp. 32 e sgg.; 38 e sgg.: H. Schäfer, Das Problem der griech. Nationalität, in Relaz. X Congr. Intern. Scienze Stor., II (1955), pp. 331 e sgg.; 360 e sgg.

La polarità di „πόλις" e panellenismo, sostenuta dal Bengtson, op. cit., pp. 34 e sgg., potrebbe risolversi nella subordinazione del secondo termine al primo, come strumento delle insopprimibili tendenze egemoniche.

[42] Euag., 49–50; 66. Si ricordino le vanterie, riportate da Plat., Menex., p. 245 c–d, dei Greci „autoctoni" contro i „φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες."

[43] Phil., III, 31.

che riprende molti spunti usuali degli „Epitafi" e dei „Discorsi Olimpici"[44]. Ma si aggiunge la reazione più vissuta agli umilianti patteggiamenti dal conflitto peloponnesiaco al trattato di Antalcida. Sensibili sono anche le inquietudini per una crisi economica sempre più diffusa e profonda – onde l'augurio che i barbari forniscano una vasta riserva di sfruttamento come „perieci" di tutta la Grecia[45]. Ma Isocrate, all'esigenza della conquista per vantaggi puramente materiali, unisce l'idea della liberazione dei barbari medesimi dal regime dispotico, elevandoli alla maggiore dignità umana, insegnata dall'Ellade, riassunta nella civiltà ateniese[46]. E in sostanza, la „ἐπιμέλεια" di Senofonte. Il discepolo di Socrate appare scettico sull'eccellenza politica dei Greci. L'antica Sparta di Licurgo, da una parte, e l'antica Persia di Ciro, dall'altra, sono due modelli di perfezione ormai in rovina[47]. Ma egli crede alla prevalenza militare ellenica, dopo le imprese memorabili dei „Diecimila" e di Agesilao[48]. L'espansione in Asia deve portare ad una migliore umanità, a cui gli indigeni sono in grado di collaborare. E significativo che Senofonte attribuisca agli schiavi nobili sentimenti, che li parificano ai liberi[49]. L'antitesi tra Greci e barbari per lui è una mera convenzione. Il valore supremo della „καλοκἀγαθία" si può attuare in tutti gli uomini. Il problema è quello di raccogliere e di fondere in personalità complete quanto di meglio esista in ciascun popolo[50].

II. Continuità teoretica

Eratostene, con ogni probabilità, ha di mira non Aristotele, ma la rettorica panellenica di un Gorgia o di un Isocrate dalla certa maniera, che doveva costituire il nerbo degli innumeri indirizzi parenetici, dedicati al giovane principe nell'imminenza della campagna asiatica[51]. Il geografo alessandrino può riflettere inoltre le discussioni sollevate inevitabilmente dalla convivenza di Macedoni, Greci ed Orientali nei regni ellenistici[52].

[44] Paneg., 158, cfr. Gorg., fr. B 5 b Diels-Kranz[6]. Si veda pure fr. A 8.

[45] Paneg., 150–1, cfr. 131. [46] Phil., 65 e sgg.; 154.

[47] Cfr. Jaeger, op. cit., III, 232 e sgg.; J. Luccioni, Les idées polit. et soc. de Xénophon, 1947, pp. 35 e sgg.; 201 e sgg.

[48] Anab., I, 7, 3; II, 5, 23, non ben intesi dal Mühl, op. cit., p. 12, come prove di un'asserita superiorità politica.

[49] Oecon., XIII, 9; XIV, 9–10; Cyrop., VIII, 1, 44 e sgg., cfr. Luccioni, op. cit., pp. 240 e sgg. Anche Senofonte stabilisce una graduazione della barbarie, a cui logicamente deve corrispondere una graduazione della grecità, cfr. Anab., V, 1, 34.

[50] Jaeger, op. cit., III, 229 e sgg.; Haarhoff, op. cit., p. 57.

[51] Newman, op. cit., II, 159–60, cita Isocr., Phil., 154; Panathen., 163. Bisogna tener presente che il punto di vista di Eratostene era sostenuto inoltre da molti pensatori prima di Aristotele, e che a costoro appunto allude lo Stagirita, quasi, come si è detto, con le stesse parole del geografo alessandrino nel citato passo di Polit., I, p. 1255 a 39 e sgg. Cfr. in genere, W. Steidle, Redekunst und Bildung bei Isokrates, in Hermes, 1952, pp. 257 e sgg.

[52] Cfr. A. Lheureux, La géogr. d'Eratosthène, in Les Étud. Class., 1943, pp. 33 e sgg.

Nel compendiare la chiusa del secondo libro dei ,,Γεωγραφικά", alcune osservazioni personali, rivelate pure dal manifesto cambiamento di costrutto sintattico, sono state aggiunte poi da Strabone, che, stoico ortodosso, non esita a criticare metodicamente il suo illustre predecessore, specie sotto il punto di vista teoretico[53]. Non contraddice al giudizio positivo di un aspetto specifico di Alessandro il fatto che egli, in altro luogo, si esprima con severità nei suoi riguardi[54]. Eratostene, analogamente, sebbene esalti l'unità umana implicita nei principi discriminanti dell ,,ἀρετή" e della ,,κακία", manifesta un profondo scetticismo sul fondamento delle pretese divine del figlio di Filippo[55]. Gli sforzi di Strabone, in sostanza vogliono ammettere le intenzioni universali del vincitore di Dario, conservandone però l'aureola di corifeo della tradizione ellenica. L' ,,ἀρετή" s'identifica con l'essenza della vita civile ed intellettuale. Questa capacità appare propria dei Greci, dei Macedoni e dei Romani. Alessandro non si è comportato in modo contrario a quello suggerito dagli zelatori della superiorità ellenica. Egli ha guardato allo spirito e non alla lettera delle loro esortazioni. La netta prevalenza dei Greci ha sempre riposato sull'esercizio delle virtù, per cui l'uomo è veramente uomo. L'Ellade si apre a tutti i popoli suscettibili di praticare questa suprema norma di esistenza. Strabone, asiano grecizzato del tempo di Augusto, non poteva tenere un linguaggio diverso[56]. L'unico mezzo per difendere il glorioso patrimonio di una cultura secolare era nell'accettarne partecipi ed eredi legittimi gli attuali padroni del mondo. Gli esempi degli Indî, dei Cartaginesi e degli Ariani sono di Eratostene. La menzione dell'Urbe, con ogni verosimiglianza, risale invece a Strabone medesimo. In sostanza il nucleo della citazione testuale di Eratostene sarebbe ristretto quindi alla dottrina dell' ,,ἀρετή" e della ,,κακία", insieme al biasimo dei consiglieri panellenici. Da tutto ciò emerge solo l'idea di una gerarchia culturale degli uomini – idea anteriore di centinaia d'anni ai trionfi d'Isso e di Gaugamela.

[53] I, p. 15: scarsa coerenza teoretica; I, p. 47: uso di fonti poco attendibili. Com'è noto, il riassunto di Eratostene in I, p. 66, è ritenuto da alcuni materiato esclusivamente con il pensiero del geografo alessandrino fino al termine del libro (cfr. E. Schwartz, Hekataios von Teos, in Rhein. Museum, 1885, pp. 251 e sgg.; Tarn, Alex., II, 437–8). Altri invece stimano che da ,,ὥσπερ δι 'ἄλλο τι" il passo rifletta le opinioni personali di Strabone, il che è confermato dalla variazione del costrutto sintattico, per cui il compendio di Eratostene in forma indiretta cede il luogo alla esposizione diretta delle considerazioni straboniane.

[54] XV, p. 686: ,,τετυφωμένον ταῖς τοιαύταις εὐτυχίαις", sintesi delle critiche stoiche e peripatetiche, cfr. J. Stroux, Die stoische Beurteilung Alex. des Großen, in Philologus, 1933, pp. 222 e sgg.; A. Heuß, Alex. der Große und die polit. Ideologie des Altertums, in Antike und Abendland, IV (1954), pp. 73–4. E da notare che Strabone, anche per Eratostene, pur criticandolo, lo giudica, insieme a Polibio, Posidonio ed Ipparco, uno dei pochi scrittori, con i quali è fruttuosa la discussione (I, p. 14; 47).

[55] Ap. Strab., XV, p. 688, cfr. II, p. 70; Arr., Anab., V, 3, 1. Non contraddicono a questo atteggiamento altri testi di Eratostene (fr. 28–30 Jacoby, cfr. comm. in II BD [1930], p. 714), giacchè essi riportano non giudizî personali del poligrafo alessandrino, ma semplici dati pragmatici. [56] Cfr. Haarhoff, op. cit., pp. 69 e sgg.

La propensione delle correnti di pensiero del secolo IV a. Cr. ad affermare una sostanziale unità degli uomini si ricollega infatti ad indirizzi costantementi attivi fino dai primordî della filosofia greca. Si è obiettato che tali movimenti – come quello dei Sofisti – sono rimasti privi di reale influenza sulla storia[57]. Ma, pur lasciando da parte la poca chiarezza e la estrema opinabilità di questo giudizio, il richiamo di possibili precedenti teoretici appare legittimo, anzi indispensabile, discutendo sulla presunta originalità assoluta di Alessandro in sede esclusivamente ideologica. Prima di Maratona e di Salamina barbari sono gli stranieri o, al massimo, i popoli meno progrediti, senza che il termine assuma tuttavia un senso deteriore di minorità morale[58]. La scienza ionica, accoppiando felicemente la mancanza di preconcetti col retaggio orientale, grazie ad un'informazione assai varia e complessa, inizia la serie dei tentativi di costruire un'immagine organica dell'universo e di sistemare in essa la realtà dell'uomo. E, in fondo, l'essenza strutturale della società che suggerisce l'idea del cosmo e questa, a sua volta, si riflette nell'aspirazione di un più saldo e chiaro ordine dei rapporti umani[59]. La scuola pitagorica, ad esempio, postula il governo di un'aristocrazia, basata su comune saggezza e su comune modo di vivere, allo infuori di ogni vincolo di stirpe. La diversità di situazioni e di funzioni degli altri membri della collettività politica non intacca una sostanziale eguaglianza nel quadro della giustizia distributiva, proposta forse dall'armonia cosmica. Il principio di un legame di vita è virtualmente valido per tutti gli uomini[60]. All'armonia cosmica pensa anche Eraclito – un'armonia eterna ed immutabile, che pur si attua nella libera affermazione di ogni elemento, per esprimere la propria giusta misura. Alla suprema legge del ,,πόλεμος", che è guerra per la pace, che è lotta per l'unità, partecipa il mondo umano per la sua stretta integrazione di quello naturale[61]. Ma degli uomini, molti combattono la loro battaglia senza consapevolezza alcuna, come ciechi e sordi, altri invece conquistano la conoscenza del ,,λόγος", della ragione essenziale del cosmo, riuscendo ad intendere ed a dominare se stessi e l'universo. Qualunque antitesi, pur essendo radicata nel ritmo medesimo della realtà, è relativa e transeunte.

[57] Mühl, op. cit., p. 11; Tarn, Unity, p. 4; 28–9; Alex., II, pp. 401–2. Mentre per il primo ,,ein philosophischer Gedanke steht hier der Idee der Geschichte unversöhnlich gegenüber", per il secondo ,,this comes very little and had no importance for history, because anything of the sort was strangled by the idealist philosophies".

[58] Cfr. Haarhoff, op. cit., pp. 20; 41 e sgg.

[59] Per la correlazione reversibile di uomo e cosmo, ad esempio, nell'ippocratico ,,De hebdomadis", della prima metà del secolo V a. C., cfr. Zeller-Mondolfo, La Filos. dei Greci, I, 2^2 (1950), pp. 239 e sgg.; W. Kranz, Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums, in Nachr. Gött. Gel. Ges., I, 2, 7 (1938), pp. 121 e sgg.

[60] Archyt., fr. B 3 D.–K. Di fronte all'interpretazione di Tarn, Unity, p. 29, cfr. Haarhoff, op. cit., pp. 41 e sgg.

[61] Fr. B 102; 114 D.–K. (cfr. 11; 53; 80; 89; 125), si veda C. Mazzantini, Eraclito, 1945, pp. 67 e sgg., e, in sostanza, sebbene meno recisamente, G. S. Kirk, Heraclitus, The Cosmic Fragments, 1954, pp. 48 e sgg.; 238 e sgg.

Unico criterio verace è la discriminazione di non illuminati ed illuminati, ma per tutti viene data la possibilità di elevarsi dai primi ai secondi[62].

Non è necessario insistere che la filosofia ellenica, dai suoi primordî, individuando la sfera naturale e quella umana, nell'indagine di ciascuna di esse e nel loro assiduo raffronto, ha sviluppato sempre più l'implicita universalità di ogni ricerca speculativa, per cui, al di sopra della labilità esterna, si attinge l'assoluto e l'uomo definisce il proprio specifico valore nell'attività razionale. Si discute se la contrapposizione di „φύσις" – natura – e di „νόμος" – sintesi delle nozioni, inseparabili per i Greci, di legge umana e di costume – sia nata con Pitagora o con gli Eleati o con Archelao[63]. Si tratta, in ogni modo, di una polarità fondamentale che, nel corso del secolo V a.Cr., diventa il motivo centrale e dominante dello studio dei fenomeni etici, sociali e politici, in fruttuoso rapporto con l'ambiente dell'epoca. Particolari condizioni di vita influiscono sulle teorie che, a loro volta, accentuano o modificano o rovesciano l'atteggiamento di fronte a determinati problemi pratici. Per i filosofi jonici, sulla base di una ricca esperienza di genti e di paesi, offerta dai vivacissimi interessi mercantili e geografici, non sussiste alcun dubbio sulla disparità delle norme umane di vita e sulla loro conseguente relatività[64]. La „φύσις" più o meno ancorata nella visione metafisica del cosmo, rimane quindi un punto fermo, una garanzia di stabilità. Dopo la sconfitta della Persia, concorrentemente alla subitanea prosperità di Atene, la delusione di una molteplicità di sistemi naturalistici inconciliabili fa emergere il „νόμος", come il fattore decisivo dei singoli e delle collettività umane.

Per Protagora il processo di educazione intellettuale permette di conferire alla società una struttura armonica, che culmina nell'autorità dell'uomo più qualificato. Egli interpreta ed unifica la comune opinione, attuando grazie ad essa un ordine di giustizia. Ma a parte l'evidente richiamo alla prassi periclea, il vecchio maestro di Abdera, se promuove una gerarchia di cultura, la fonda però sull'iniziale eguaglianza umana. A tutti, infatti, secondo il mito famoso, Ermete ha distribuito „αἰδώς" e „δίκη", che sono le indispensabili premesse

[62] Illuminati e non illuminati: fr. B 49; 104 D.–K.; principio unitario: fr. B 107–8; 112–3; 116. Cfr. anche Kirk, op. cit., pp. 180 e sgg.; 248 e sgg.; H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, in Philol. Monogr. pub. by the Amer. Philol. Assoc., XIII (1951), pp. 497 e sgg. Eraclito non giustifica la schiavitù in base al „πόλεμος", cfr. fr. B 53; 102, sui quali T. Gomperz, Griech. Denker[3], trad. ital., I (1933), pp. 112 e sgg.; Schlaifer, art. cit., p. 185. Presso di lui il termine „βάρβαρος" assume appunto la duplice accezione, etnica e qualitativa (fr. 107), cfr. G. Nenci, La filobarbarie di Ecateo nel giudizio di Eraclito, in Riv. di Filol., 1949, pp. 107 e sgg.

[63] Barker, op. cit., pp. 53 e sgg.; Heinimann, op. cit., pp. 3 e sgg.; 111 e sgg.; Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 26 e sgg.; T. A. Sinclair, A Hist. of Greek Thought, 1951, pp. 50 e sgg.

[64] Cfr. Barker, op. cit., p. 54; J. Burnet, Early Greek Philosophy[3], trad. franc., 1920, pp. 171 e sgg.

alla saggezza politica[65]. E il problema di sostituire l'antica aristocrazia di nascita con una nuova aristocrazia di merito. Esso aveva già le sue prime radici in Teognide ed in Pindaro, ma la rapida evoluzione del secolo V a.Cr. lo matura nella coscienza di cerchie sempre più ampie[66]. Eschilo e Sofocle guardano con fiducia al compito immenso di elevare le masse ad un alto livello etico ed intellettuale, come lo richiedeva la vitalità stessa della democrazia. Ma essi avvertono pure che i „νόμοι" devono inserirsi nell'ordine divino, che la semplice volontà dei membri di una collettività politica non è sufficiente a consacrare il terribile potere della legge. L'impulso sincero e generoso di invigorire il nuovo regime non è disgiunto dall'oscura intuizione dei suoi pericoli e delle sue debolezze.

L'ottimismo prevalente dei tempi felici non resiste tuttavia alla crisi scoppiata apertamente con la guerra del Peloponneso. Sotto le incalzanti avversità, si dissolve l'idillica visione di una umanità suscettibile di miglioramento indefinito grazie al semplice progresso dei lumi. Le dolorose inconsistenze del governo democratico risaltano a nudo nell'insufficienza dei capi, nella cieca passionalità delle turbe e nell'egoistico senso dell'individualità, esasperato da una più diffusa istruzione. L'equilibrio di Pericle si rivela come un dono irrepetibile del destino, anche se Tucidide ne scolpisce un'immagine perenne, reagendo alla tetra atmosfera della sconfitta e della signoria spartana[67]. Le opache volizioni dei molti non possono prendere chiarezza, forma ed efficacia che nella mente dell'uomo eccezionale. Ma la folla, appunto perchè priva di queste doti superiori, pur nella sua onnipotenza, non sempre riconosce, elegge ed obbedisce la personalità, da cui deve essere guidata. Caduta l'illusione nel miracolo educativo dei „νόμοι" cittadini e di una scienza genericamente intesa, gli uomini sono, come in Tucidide, ridotti all'espressione più elementare di prigionieri assoluti dei loro istinti. Lo stato, senza i limiti imposti dal rapporto con l'armonia divina, risulta da un brutale incontro di forze, in cui il più debole soccombe, in cui diventa diritto l'utilità di chi domina. L' intesa con il Persiano, erede dei profanatori dei santuarî ellenici, è giusta se può far vincere la guerra. Atene, all'esterno, sfrutta e schiaccia gli alleati, fin che ne possiede l'energia. All'interno la turba irresponsabile esercita la più implacabile delle tirannidi[68].

[65] Cfr. soprattutto fr. C 1 D.–K. (= Plat., Prot., p. 320 c e sgg.). Nonostante le riserve di G. B. Kerferd, Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the Protagoras of Plato, in Journ. of Hell. Stud., 1953, pp. 42 e sgg., la funzione universale della „αἰδώς" e della „δίκη" sembra ben dimostrata da M. Untersteiner, Sofisti, 1949, pp. 55 e sgg.; 75 e sgg.; 88 e sgg.; 96 e sgg. Sull' importanza dell' umanismo educativo, di fronte alle dottrine fisiche, si veda E. Dupréel, Les Sophistes, 1948, pp. 30 e sgg.

[66] Cfr. Jaeger, op. cit., trad. ital., I (1936), pp. 400 e sgg.

[67] Cfr., da ultimo, J. de Romilly, Thucydide et l'impér. athénien, 1951², pp. 128 e sgg.; F. M. Wassermann, Thucydides and the Disintegration of the Polis, in Trans. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc., 1954, pp. 46 e sgg.

[68] Una maggiore positività concreta della democrazia ateniese (cfr. A. H. M. Jones,

Sullo sfondo di queste idee, leggi e costumi apparivano dettati spesso dalla ignoranza e del capriccio, rivestendo così un carattere convenzionale ed arbitrario. La prima Sofistica si era ispirata, con Protagora, ad un eudemonismo pedagogico, ma i seguaci del movimento, negli ultimi decenni del secolo V a.Cr., al „νόμος" oppongono la „φύσις", con una revisione critica, se pur talvolta con intenti costruttivi. Alla natura si appellano Trasimaco, come il retore Callicle, per proclamare il diritto del più forte[69]. Di fronte alla caducità delle norme positive Ippia avanza il valore assoluto degli „ἄγραφοι νόμοι". Nel suo pensiero, gli uomini più saggi non possono ignorare la vanità di qualsiasi distinzione, rispetto al vincolo innato, che raccoglie l'umanità come in una sola famiglia ed in un solo corpo civico[70]. Antifonte è ancor più estremo. L'unico rimedio ai tumultuosi dissidi della vita pratica consiste nel proiettare in essa la coerenza intatta della „φύσις". Per gli uomini, soggetti ad un identico processo biologico, le antitesi sociali ed etniche, di plebei e di nobili, di Greci e di barbari, non hanno alcun significato. Antifonte sottolinea più intensamente di Ippia l'idea della natura, soverchiando la compagine dello stato. Se egli sembra credere ad una scala di valori umani, questa è generata da un perfezionamento più etico che intellettuale, senza le preoccupazioni conservatrici di Protagora[71]. Per diverse vie la natura viene considerata la base da cui si può giungere ad una completa individualità, prescindendo dall'ambiente politico e sociale originario. I filosofi greci, attraverso indirizzi molteplici ed opposti, concludono tutti nella obiettività dell'unità umana. Certo essa è ravvisata e si celebra con maggior immediatezza in coloro che si sollevano, in virtù di un tirocinio speculativo, oltre le apparenze e le tradizioni supinamente accettate. Proprio questa è la

The Athen. Democracy and its Critics, in Cambridge Histor. Journal, XI (1953), pp. 1 e sgg.) non diminuisce il significato, agli effetti speculativi, dello correnti di pensiero, che avevano espresso un giudizio negativo sul regime. Anzi il fenomeno acquista ancor maggior peso, considerando la diffusione di teorie favorevoli alla democrazia, come quella, accettata anche da Isocrate, dell' intrinseca bontà dell' intuito collettivo delle masse, per cui si veda J. A. O. Larsen, The Judgment of Antiquity on Democracy, in Class. Philology, 1954, pp. 1 e sgg.; Represent. government in Greek and Rom. History, 1955, pp. 14 e sgg.

69 Cfr. Barker, op. cit., pp. 71 e sgg.; 137 e sgg.; 155 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 72 e sgg.

70 Fr. C 1 D.–K. (= Plat., Prot., p. 337 c–d). Il restringere il valore del passo ai soli Ateniesi, in quanto tali erano i convitati, ai quali si rivolgeva Ippia (Tarn, Unity, p. 29), appare improbabile in sè ed in rapporto al seguito del testo, cfr. Plat., Gorg., p. 482 e e sgg.; Xenoph., Comm., IV, 4, 18 e sgg. Si vedano J. Mewaldt, Das Weltbürgertum in der Antike, in Die Antike, 1926, pp. 177 e sgg.; Heinimann, op. cit., p. 42; Haarhoff, op. cit. pp. 15–6; Untersteiner, op. cit., pp. 352 e sgg.; Dupréel, op. cit., pp. 213 e sgg.

71 Cfr. soprattutto fr. B 44 b 1–2 D.–K., con la già notata doppia accezione del termine „barbaro" rispettivamente in senso qualitativo ed etnico. Contro l'applicabilità nell'ambito di ciascuna „πόλις" sul campo meramente sociale (Haarhoff, op. cit., p. 15) si veda la retta interpretazione di Merlan, Alex. the Great or Antiphon the Sophist?, in Class. Philol., 1950, pp. 163 e sgg., ed anche Barker, op. cit., pp. 66 e sgg.; W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1938, pp. 377 e sgg.; Untersteiner, op. cit., pp. 316 e sgg.

causa per cui il saggio trova nella sapienza, non solo la ragione stessa di vivere, ma un logico motivo di spontanea solidarietà. A tal proposito assume una speciale importanza Democrito, anche perchè egli serve di trapasso fra i secoli V e IV a.Cr., rimanendo al margine dell'influsso ateniese[72]. La sua morale, partendo da un determinismo meccanico, arriva ad una netta affermazione delle singole personalità. Per tutti gli uomini, organicamente uguali, sono identici il vero ed il bene. Ma chi ne acquista la conoscenza eccelle sugli altri, spezzando ogni barriera convenzionale. Al saggio patria è il cosmo[73].

Si tratta di concetti che circolano sempre più diffusi, interferendo con sentimenti affatto opposti, com'è ovvio in un'epoca così agitata e complessa. Ad esempio, in Euripide, sensibilissimo alla spiritualità contemporanea, un appassionato orgoglio ateniese ed ellenico s'intreccia con le critiche alla schiavitù e con la coscienza universale dell'uomo superiore[74]. Il sofista Licofrone avanza una teoria sull'origine contrattuale dello stato, negando le distinzioni sociali. La schiavitù sarà ulteriormente demolita dal retore Alcidamante e dal commediografo Filemone[75].

Al medesimo effetto sbocca l'esigenza angosciosa di salvare i „νόμοι", che pur sono l'anima della città, protagonisti di una gloria tramontata, ma non dimenticata. Persino Socrate che vuole difendere le leggi di Atene, rifiutando sia la critica indiscriminata in nome della „φύσις", sia il dominio del più forte, propugna il concetto di una giustizia divina ed eterna, rivelantesi direttamente nella coscienza del singolo. E vero che l'attività conoscitiva deve mirare allo

[72] Cfr. L. A. Stella, Int. alla cronol. di Democrito, in Riv. di Filol., 1942, pp. 41 e sgg. A Democrito è collegata la raccolta di massime di origine jonica, attribuite a Democrate, che comunque rappresentano il pensiero di una corrente analoga (fr. B 35–115 D.–K., si veda la nota bibliogr. in Diels-Kranz, Die Fragm. der Vorsokr., II[6] (1952), p. 154.)

[73] Cfr. Stella, Valore e posiz. stor. dell'etica di Democr., in Sophia, 1942, pp.; 207 e sgg.; G. J. D. Aalders, The Polit. Faith of Democr., in Mnemosyne, 1950, pp. 102 e sgg.; sostanziale unità degli uomini: fr. B 34 D.–K. (cfr. H. Hommel, Mikrokosmos, in Rhein. Museum, 1943, pp. 56 e sgg.); buono e vero eguali per tutti: fr. B 69, cfr. 68; solidarietà degli illuminati: fr. B 107; 186; gerarchia d'illuminati e non illuminati: fr. B 75, cfr. 47; 49. Risulta logica quindi la conseguenza di un cosmopolitismo a base individualistica: fr. B 247, per la cui autenticità si veda Nestle, op. cit., p. 389. Tale individualismo sarebbe confermato dalla teoria sull' origine e lo sviluppo della società umana, in cui i gruppi linguistici ed etnici si formerebbero in virtù di un processo dialettico e meramente convenzionale (cfr. Diod., I, 8, 1 e sgg., che risalirebbe a Democrito, attraverso Ecateo di Abdera, si veda Diels-Kranz, op. cit., II, 134 e sgg.; 423; B. Farrington, Greek Science, 1953, pp. 82 e sgg. La derivazione però deve essere considerata con cautela, se non respinta, si vedano G. Vlastos, On the pre-history in Diodorus, in Amer. Journal of Philology, 1946, pp. 51 e sgg.; Jacoby, Die Fragm. griech. Histor., III a (1943), pp. 29 e sgg.; 85).

[74] Fr. 719 Nauck[2], panellenico, contro fr. 1047, cosmopolita, cfr. anche fr. 831; Ion, vv. 854 e sgg. Si vedano Jüthner, op. cit., p. 22; Mühl, op. cit., pp. 12 e sgg.; Barker, op. cit., pp. 75 e sgg.; Haarhoff, op. cit., pp. 53 e sgg.

[75] Lycophr., fr. A 3–4 D.–K.; Alcid., ap. Arist., Rhet., I, p. 1373 b 18; Philem., fr. 22 Koch, cfr. Pohlenz, Hell. Mensch, pp. 393 e sgg.

adeguamento degli ordini cittadini al ,,δίκαιον" perfetto; è vero che qualsiasi iniquità non autorizza ad infrangere la disciplina della patria, ma il fulcro della personalità non riposa più ormai sulla vita collettiva. Il risultato appare tanto più eloquente, perchè in Socrate affluiscono e si condensano, con maggior o minore consapevolezza, le precedenti esperienze, non solo dei primi e dei secondi Sofisti, ma della intera cultura ateniese[76]. Uno dei pilastri della indiscutibile superiorità dei Greci sui barbari era consistito nelle vittorie sulla Persia. In effetto le città greche, dal tempo della guerra del Peloponneso, ricercano l'alleanza del Gran Re, ne imitano i sistemi, fanno a gara per umiliarsi con le ambasciate più servili alla corte di Susa e nelle residenze dei satrapi. Le connivenze di Lisandro con Ciro il Giovane, per abbattere Atene, e di Conone poi con Artaserse II, per scuotere il duro predominio spartano, Sparta stessa che si fa ,,braccio secolare" degli Achemenidi, per salvare con il trattato di Antalcida la propria vacillante egemonia: erano fatti che avevano modificato profondamente i sentimenti, elevati a schema canonico dalla rettorica ateniese. Gli stessi richiami ad una maggiore solidarietà dei Greci di fronte ai barbari confermano, appunto con la loro frequenza, che essa non esisteva. Del resto, nuovi ,,barbari", più pericolosi, stavano per affacciarsi con crescente successo. Già Trasimaco, ai Larissei (404–399 a.Cr.) s'indigna all'idea che Greci possano servire ad Archelao di Macedonia[77]. Il secondo pilastro era la fede nella libertà, cioè, in termini politici, nella democrazia ateniese. Il nesso appariva così tenace che, ancora all'inizio del secolo IV a.Cr., quando certe illusioni non potevano più sussistere, Lisia nel suo ,,Olimpico", presentava come due naturali momenti di un identico programma, la liberazione dei Greci micrasiatici dalla Persia e dei Sicelioti dalla tirannide di Dionigi di Siracusa[78]. Ma i risultati s'imponevano troppo con i loro aspetti catastrofici per lasciare adito a dubbî, almeno negli spiriti più lucidi e disinteressati. La guerra del Peloponneso perduta aveva scosso la fiducia nel regime. Ai ritorni oligarchici del governo dei,, Quattrocento" e dei ,,Trenta" corrispondono le censure alla struttura democratica, insieme al richiamo, sempre più preciso e concreto, delle correnti universalistiche. Socrate, in armonia all'idea di un adeguamento autocritico dell'individuo all'assoluta verità conoscitiva ed etica, vagheggia, di fronte alla demagogia imperante, un reggimento aristocratico di sapienti[79]. Egli riprende la distinzione di ,,φαῦλοι" e ,,σπουδαῖοι", applicandola alla prassi politica. Gli uomini sono tutti eguali

[76] Cfr. E. Maier, Sokrates, trad. ital., 1944, II, 112 e sgg.; Barker, op. cit., pp. 86 e sgg.; 288 e sgg.; Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 61 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 86 e sgg.

[77] Fr. B 2 D.–K. L'inconsistenza di tali opposizioni si rivela proprio nelle vivaci relazioni tra la corte macedone e l'intellettualità ateniese, cfr. F. Carrata, Sulle relaz. fra Socrate, Platone ed Archel., re di Maced., in Antiquitas, 1946, 3–4, pp. 1 e sgg.; Cult. greca ed unità maced. nella politica di Filippo II, 1949, pp. 4 e sgg.

[78] Soprattutto c. 6 e sgg.

[79] Cfr. Xenoph., Comm., III, 9, 10 e sgg. A Socrate si collega non tanto il disinteresse per la famiglia e lo stato dei Socratici, quanto l'intellettualità universale d'Isocrate; si vedano Haarhoff, op. cit., pp. 65 e sgg.; Jaeger, op. cit., II, 104 e sgg.

nella loro essenza, ma per il vantaggio della collettività solo i competenti devono comandare[80]. Nel clima storico, maturatosi alla fine del secolo V a.Cr., con la crisi di Atene e della Grecia intera, scoppia l'antitesi latente tra l'ispirazione generosamente umana, che circola nella cultura ateniese, ed il gretto ed intollerante attaccamento ai limiti angusti della ,,πόλις". I fermenti universalistici, già operanti dalle origini del pensiero ellenico, possono ormai agire nel secolo IV a.Cr. in tutta la loro efficacia, concordando nel principio di una umanità sostanzialmente unitaria, in cui si può procedere legittimamente solo alla discriminazione intellettuale di saggi e non saggi. L'antitesi fra Greci e barbari è ormai avviata ad assumere un carattere etico, nell'ambito della formazione individuale, a seconda che si raggiungano o non si raggiungano la chiarezza gnoseologica ed il dominio delle passioni[81].

III. Fattori della tradizione

Un esame del pensiero greco fino allo scorcio del secolo IV a.Cr., sia pure solo per sommi capi e sotto alcuni determinati aspetti, porta ad escludere che Aristotele sia stato l'oggetto del biasimo di Eratostene. In tal modo viene a cadere anche il presunto rapporto del luogo straboniano con il plutarcheo ,,De Alexandri fortuna aut virtute", che attribuisce esplicitamente allo Stagirita il consiglio dato ad Alessandro di riservare ai Greci un regime egemonico in contrasto al tradizionale dispotismo persiano[82]. Questo risultato importante riceve un'ulteriore conferma dall'assoluta diversità dei due passi nella loro rispettiva sostanza concettuale. Per Eratostene l'unità umana concentra in sè tutto l'interesse, facendo emergere nei suoi confronti la convenzionalità della divisione tra Greci e barbari, costretti artificiosamente nelle categorie irreducibili di amici e nemici. Nella citazione di Plutarco, Aristotele si preoccupa invece esclusivamente delle libertà elleniche. Egli, più che propugnare un dato regime per i barbari, non vuole un governo incompatibile con l'essenza della ,,πόλις". Il passo può derivare dall' ,,'Αλέξανδρος ἢ περὶ ἀποικιῶν", inserendosi nel movimento contemporaneo di pensiero in merito all'attività coloniale greca in

[80] Cfr. Diog. Laërt., VI, 5, e le affermazioni dei circoli socratici (Xenoph., Comm., l. c.; III, 1, 4; 4, 6; 5, 21; IV, 2, 2) e, in genere, nel ,,Politico" di Platone. Essenziale sarebbe insomma la conoscenza come visione dello scopo da raggiungere e del cammino da seguire nell'attuazione della virtù, si veda G. Rudberg, Wissen und Tugend. Eine Sokrates-Frage, in Symbol. Osloenses, 1947, pp. 20 e sgg.

[81] Cfr. Jaeger, op. cit., II, 97 e sgg.

[82] I, 6 p. 329 a e sgg. L'intero capitolo è attribuito da alcuni ad Eratostene (Schwartz, art. cit., p. 252 e sgg.; Gomperz, op. cit., II, 596 e sgg.; M. H. Fisch, Alex. and the Stoics, in Amer. Journ. of Philol., 1937, p. 139, che fa risalire Eratostene ad Onesicrito), il Tarn invece (Alex., II, 438) limita l'imprestito al geografo alessandrino da ,,οὐ γάρ, ὡς 'Αριστοτέλης συνεβούλευεν" a ,,μίξας τοὺς βίους καὶ... τὰς διαίτας" (I, 6 p. 329 b–c). Il resto sarebbe di Eratostene mescolato ad altri elementi. Per la identità di I, 6 p. 329 c (= Aristot., fr .658 Rose), cfr. Mühl, op. cit., p. 55; Jüthner, op. cit., pp. 48 e sgg.; Haarhoff, op. cit., p. 68; Gomperz, op. cit., l. c.; Schwartz, Ethik, pp. 131–2, si veda però p. 244.

Asia, sulle orme di Senofonte e d'Isocrate[83]. Esso può alludere anche ad una protesta del Maestro, negli estremi anni delle lezioni ateniesi, contro l'autorità sempre più invadente del suo regale discepolo[84]. Nello stesso frammento, Aristotele raccomanda di sfruttare i barbari come se fossero animali o piante. Per quanto sottintesa, non è men chiara l'analogia della condizione servile. Ma, in primo luogo, egli non ha mai ascritto necessariamente a tale stato tutti i sudditi di un governo assoluto[85]. Secondo poi la sua distribuzione scientifica delle singole materie, il problema del trattamento degli schiavi rientra non tanto nella politica, come nel campo più speciale della prassi economica[86]. Ora il testo di Plutarco, pur in questo ambito, non sembra coerente con la dottrina dello Stagirita, che non paragona gli schiavi alle piante, distinguendoli anzi con molta cura, per la loro funzione di strumenti animati, dai semplici oggetti di proprietà e dagli animali in genere[87]. Il filosofo, anche prescindendo dalla opportunità di non offendere brutalmente i nuovi collaboratori asiatici del re, non poteva logicamente avvilire nei più infimi gradi dell'essere quei Persiani, da lui stesso definiti quale popolo guerriero e destinato al comando[88].

A ben pensare ogni cosa, gravi perplessità insorgono sull'unità medesima del frammento. La prima sezione, sulla debita differenza da osservare a vantaggio dei Greci nelle direttive politiche, può rispondere ad un concreto atteggiamento di Aristotele. Ma la successiva iperbole sull'abiezione della condizione servile deriva da Plutarco, che ha isolato, amplificato ed eretto a dogma alcuni aspetti controversi della dottrina aristotelica sulla schiavitù, per far risaltare più efficacemente lo spirito informatore del suo opuscolo. Il „De Alexandri fortuna aut virtute" sarebbe stato composto negli anni giovanili, obbedendo all'impulso

[83] Cfr. Ehrenberg, Alex. and the Greeks cit., pp. 83 e sgg.; E. v. Ivanka, Die aristot. Politik und die Städtegründungen Alex. des Großen, 1938, pp. 3 e sgg.; Schachermeyr, Alex. der Große cit., p. 524; si vedano anche Mathieu, op. cit., pp. 58 e sgg.; Luccioni, op. cit., pp. 240 e sgg. Una sostanziale analogia con la dottrina di Isocrate (Phil., 154) sostiene E. Buchner, Zwei Gutachten für die Behandlung der Barbaren durch Alex. den Großen?, in Hermes, 1954, pp. 378 e sgg.

[84] Cfr. Andreotti, op. cit., pp. 34 e sgg.; Pugliese Carratelli, art. cit., pp. 9–10.

[85] Polit., VI (= 4), p. 1295 a 11 e sgg.; VII (= 5), p. 1313 a 10 e sgg.; cfr. I, p. 1255 b 4 segg. [86] Cfr. Barker, Politics cit., pp. XXXVII e sgg.

[87] Cfr. Polit., I, p. 1254 b 24 e sgg. (si vedano, per il rapporto dei concetti di natura, animale ed uomo le osservazioni di G. K. Plochmann, Nature and the Living Thing in Aristotle's Biology, in Journ. of the Hist. of Ideas, 1953, pp. 167 e sgg.), rimesso però in discussione da 1255 a 3 e sgg. Altri passi (Ethic. Nicom., VII, p. 1145 a 30; 1149 a 10) hanno un valore molto relativo e non assoluto, come vuole Haarhoff, op. cit., p. 19, cfr., in genere, Newman, op. cit., I, 148 e sgg. L'assimilazione degli schiavi agli animali in Isocr., Antid. 293; Panathen., 163, ha solo un significato comparativo (contro Jüthner, op. cit., pp. 7; 128).

[88] Polit., IV (= 7), p. 1324 b 5 e sgg. Il valore della presunta antitesi aristotelica viene poi implicitamente annullato nel fr. 658 Rose, affermando che lo Stagirita nel suo subcosciente pensava più ai popoli che agli individui, cfr. A. Diller Race, mixture among the Greeks before Alex., in Illinois Stud. in Lang. and Liter., XX, 1–2 (1937), p. 16.

retorico e non filosofico, di sostenere la tesi prescelta con motivi spesso eterogenei e discordi[89]. L' argomento s'inquadra nella diatriba sul maggior valore nella storia della fortuna o della virtù – diatriba applicata da secoli all'individualità di Alessandro. Nella questione era poi intervenuto il predominio dell'Urbe in Oriente, dopo la seconda guerra punica. I Greci obiettano acidamente che solo la scomparsa immatura del giovane eroe aveva aperto la via dell'impero mediterraneo ai rozzi pastori del Lazio. Per i vincitori di Cinoscefale, di Pidna e di Magnesia, il granitico edificio, costruito con inalterata tenacia dalle generazioni romane, è al di sopra di ogni paragone temerario con la meteorica ascesa del figlio di Filippo[90]. Plutarco – in rapporto a quanto dice anche nel „De fortuna Romanorum" – preferisce una soluzione intermedia. Se la gloria immortale dei Quiriti si deve alla virtù, oltre che alle contigenze del destino, Alessandro viene elevato però a modello di sublimità etica, anticipando l'universalità dei Cesari[91].

Questa idea, appunto nel „De Alexandri fortuna aut virtute", viene sviluppata con estrema vivacità e con entusiasmo sincero. Il poligrafo di Cheronea è un accademico eclettico. La scarsa simpatia per gli Stoici, non gli impedisce tuttavia di servirsi spesso dei loro principî[92]. La sua linea di pensiero è originale, pur avvalendosi dei concetti più diffusi delle dottrine precedenti. Egli, in armonia alle tendenze dell'età sua, vede nella filosofia una guida effettiva della vita. La rappresentazione del Macedone s'incardina sul concetto del „filosofo della pratica", che ricorda il „filosofo in armi" di Onesicrito[93]. Sulla traccia dei Cinici e degli Stoici, l'essenza indivisibile della virtù implica di per sè ogni eccelsa qualità umana. Le gesta di Alessandro sono state più feconde dell'insegnamento di tanti capiscuola famosi. Termini di sapore pitagorico ed eracliteo dipingono in sintesi la grandiosa immagine delle sue conquiste. In esse il figlio di Filippo ha tradotto nei popoli l'unità cosmica. Egli, conciliatore e mediatore universale, come il sole, irradia il mondo intero[94]. Con il solito procedimento,

[89] Cfr. F. Krauss, Die rhetor. Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarch. Schriftenkorpus, 1912, pp. 5 e sgg.

[90] Cfr. Tarn, Alex., II, 396 e sgg.; Heuß, op. cit., pp. 77 e sgg.; 94 e sgg. Si veda anche P. Treves, Il mito di Aless. e la Roma di Augusto, 1953, pp. 13 e sgg., per ulteriore bibliografia.; R. Merkelbach, Die Quellen des griech. Alexanderromans, in Zetemata, IX (1954) pp. 182 e sgg.

[91] 1, p. 316 c–d; 13, p. 326 a–b, cfr. K. v. Fritz, The Theory of Mixed Constitution in Antiquity, 1954, pp. 389 e sgg.; 394–5.

[92] Cfr. A. Grilli, Plutarco, Panezio ed il giudizio di Aless. Magno, in Acme, 1952, pp. 451 e sgg., che bene illustra l'originalità di Plutarco ed il suo metodo di servirsi di elementi stoici per controbatterli (De Alex. Magni fort. aut virt., I, 4 p. 327 e–f), si veda, in genere, K. Ziegler, in Pauly-Wissowa, XXI (1949), cc. 919 e sgg.

[93] Cfr. Fisch, art. cit., pp. 129 e sgg.; Tarn, Alex., Cynics and Stoics, in Amer. Journ. of Philol., 1939, pp. 49 e sgg.; Höistad, op. cit., pp. 135 e sgg.; T. S. Brown, Onesicritus, 1949, pp. 38 e sgg.; 47 e sgg.

[94] De Alex. fort. aut virt., I, 5 p. 328 b; 8, p. 330 e; 10–1, p. 332 a e sgg.; 12, p. 333 a e

la personalità reale di Alessandro scompare nello schema immutabile dell'ottimo monarca. Da lui l'umanità ha ricevuto il dono della civiltà ellenica, per cui gli uomini sono veramente uomini. Dalla sua saggezza, consapevole della solidarietà del cosmo, pace e concordia sono promosse fra i non illuminati. Si può parlare di analogie o d'imprestiti ancora da Onesicrito e dai Pitagorici, questi ultimi attraverso il canale platonico. Ma si tratta infine di luoghi comuni, ripetuti le mille volte nel pensiero ellenico, dalle origini all'epoca romana. Dal tempo di Panezio e di Posidonio la signoria dell'Urbe sembrava riflettere le esigenze più costruttive dello stoicismo di mezzo e del tardo cinismo. Plutarco foggia il suo Alessandro nell'atmosfera cosmopolita dei secoli I e II d. Cr., quando, ad esempio, Dione di Prusa cercava di correggere e di nobilitare l'immenso potere degli imperatori con la splendida disciplina del sovrano ideale[95].

La tessitura ed il significato del capitolo sesto del primo libro del ,,De Alexandri fortuna aut virtute" risultano molto più chiari, escludendo qualsiasi nesso con il citato riassunto straboniano di Eratostene. La svalutazione pregiudiziale della ,,Politeia" di Zenone mira ad un duplice scopo. Essa ribadisce l'eccellenza del ,,filosofo della pratica" sui pensatori astratti, ma erige soprattutto a prototipo di moderatore universale il figlio di Filippo, che aveva prefigurato nei fatti una società senza vane distinzioni di stirpe. Nella ,,Politeia" era preconizzata una città ideale, ma, secondo il procedimento del pensiero ellenico, la descrizione di quell'organismo limitato doveva concentrare e – per così dire – mettere a fuoco, con maggior chiarezza e risalto di contorni, gli aspetti di una perfetta struttura politica, sociale ed economica, affermandone per via di paradigma l'assoluta validità senza restrizione alcuna di spazio e di tempo[96]. E tale aspetto che Plutarco, per la sua dimostrazione, ha ritenuto

sgg. Cfr. F. Altheim, Weltgeschichte Asiens im griech. Zeitalter, I (1947), pp. 201; 225, che però conferma ad Eratostene la visione di Alessandro come ,,ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων".

[95] Cfr. W. Uxkull-Gyllenband, Plutarch und die griech. Biographie, 1927, pp. 112–4; V. Valdenberg, La théorie monarch. de Dion Chrys., in Rev. étud. grecques, 1927, pp. 142 e sgg.; Höistad, op. cit., pp. 150 e sgg.; R. Stanka, Die polit. Philos. des Altertums, 1951, pp. 300 e sgg.

[96] Cfr. I, 6 p. 329 a–b. L'ipotesi del Tarn, Alex., II, 417 e sgg., è ancor meno accettabile per la speciosa interpretazione di ,,Ἀλέξανδρος δὲ τῷ λόγῳ τὸ ἔργον παρέσχεν" nel senso che Alessandro avrebbe fornito l'idea dell'unità e della fraternità degli uomini alla dottrina di Zenone. Tale interpretazione urta contro il valore corrente dell'antitesi ,,λόγος-ἔργον" (antitesi che, come quella fra ,,ἀρετή" e ,,τύχη", sono temi dominanti sia del ,,De Fortuna Romanorum" sia del ,,De Alexandri fortuna aut virtute", si veda A. E. Wardman, Plutarch and Alex., in Class. Quarterly, 1955, pp. 96 e sgg.) cfr. Merlan, art. cit., p. 162, e soprattutto nella successiva affermazione, messa da Plutarco in bocca ad Alessandro (I, 10 p. 331 f): ,,ἠσχολούμην ἂν περὶ λόγους εἰ μὴ δι' ἔργῳ ἐφιλοσόφουν." Il senso è ovvio e risponde a tutta la linea di pensiero dell'opuscolo plutarcheo: gli atti del re, ,,filosofo della pratica", valevano tanto e più della dottrina di Zenone. Per l'efficacia esemplare della sua ,,Paideia" sul piano universale si veda pure il significato dell'Uranopoli di Alessarco ,,a little World-

nello scritto giovanile del fondatore della Stoa, trascurando gli altri, ispirati alla radicalità degli antichi cinici. E per affermare con maggior energia l'unità umana, che egli ha cucito insieme la referenza composita di Aristotele, esasperando l'antitesi di Greci e barbari e convertendone la distinzione politica in abisso sociale. A rincalzo della propria tesi, Plutarco introduce i paradigmi del costume macedonico – persiano, adottato da Alessandro dopo la morte di Dario e le nozze di Susa. Solo del primo esempio è indicato come fonte Eratostene, ma nel successivo capitolo ottavo[97]. La notizia non può risalire ai ,,Γεωγραφικά". Essa appare estranea all'indirizzo scientifico dell'opera che, del resto, dopo Strabone era poco letta dagli specialisti ed ancor meno da un pubblico più vasto[98]. Sembra più verosimile collegare la menzione della veste mista con una serie di aneddoti, pure di origine eratostenica, come il segreto della nascita del re, confidato da Olimpia al figlio al momento di partire per l'Asia, lo spettacolo della battaglia e del duello fittizî alla vigilia di Gaugamela, le testimonianze leggendarie su Prometeo, Dioniso ed Eracle, rinvenute durante l'impresa indiana. Per tutto questo materiale sono più pertinenti gli scritti storici di Eratostene od altra sua monografia sull'epoca di Alessandro e di Demostene[99].

Plutarco conosceva quindi del bibliotecario alessandrino, mediatamente od immediatamente non i ,,Γεωγραφικά", ma uno di questi ultimi scritti, sfruttato anche nella ,,Vita". La citazione di Eratostene nel capitolo ottavo non giustifica con assoluta sicurezza il suo identico uso nel capitolo sesto, pur nei limiti già definiti. Una particolare garanzia era richiesta dal soggetto della veste mista, date le controversie in proposito nella storiografia greca e romana. Ma l'episodio semplice ed evidente delle nozze di Susa non esigeva l'appoggio di una specifica documentazione. Plutarco omette perciò i nomi dei suoi informatori – Carete, con ogni probabilità, se non Tolemeo ed Aristobulo[100]. Sempre nel capitolo

State in miniature" (Tarn, Alex., II, 430). Cfr. anche Barker, Politics, pp. LIX e sgg.; Fisch, art. cit., pp. 59 e sgg.; Merlan, art. cit., pp. 161–2.

[97] I, 8 p. 330 a: ,,καθάπερ Ἐρατοσθένης ἱστόρηκεν". Indipendentemente da ciò che era in realtà il costume addottato da Alessandro (cfr. H. Berve, Das Alexanderreich auf prosop. Grundlage 1926, I, 15), riveste la massima importanza il fatto che Plutarco parli ora di una veste macedonico-persiana. Nella ,,Vita" egli ne menzionerà invece una medico-persiana (Plut., Alex., 45, cfr., da ultimo, F. Hampl, Alex. der Große und die Beurteilung geschichtl. Persönlichkeiten in der mod. Historiographie, in La Nouv. Clio, 1954, p. 127 n. 2). Si vedano anche Berve, Die Verschmelzungspolitik Alex. des Großen, in Klio, 1938, p. 148; Bengtson, op. cit., p. 325. Veste mista e veste medo-persiana riflettono, in realtà, due diverse correnti della tradizione, la prima a sostegno della politica di fusione, la seconda con intenti ostili ad Alessandro, cfr. Altheim, op. cit., I, 196–7; Alex. und Asien, 1953, pp. 82–3. Per il successivo sviluppo simbolico si veda Heuss, op. cit., pp. 67–8.

[98] Specie la parte descrittiva, in cui dovevano essere contenute le considerazioni sui Greci e sui barbari, cfr. Lheureux, art. cit., pp. 38 e sgg.

[99] Cfr. Plut., Alex., 3; 31; Strab., II, p. 70; Arrian., Anab., V, 3, 1.

[100] Cfr. Chares, fr. 4 Jacoby; Arr., VII, 7, 4. Plutarco accentua il tono nettamente personale, con in quale vengono introdotte notizie ed osservazioni ulteriori (I, 7 p. 329 d–c):

sesto, l'idea del cosmocratore evoca la metafora del „κρατὴρ φιλοτήσιος“[101]. È assai difficile che essa alluda alle „σπονδαί“ del banchetto di Opis, ignorato da Plutarco anche nella biografia di Alessandro, per non parlare di Eratostene. La fantasia poetica dell'anfora di amore sembra piuttosto eccitata dall'associazione spontanea con i celebri imenei, che stanno per dare lo spunto di un volo retorico. L'aggettivo „φιλοτήσιος“ è tecnico di tutto ciò che concerne i matrimoni. Il „κρατήρ“ raccoglie nella dolcezza di una sola bevanda gli elementi diversi dell'acqua e del vino, come la volontà benefica del monarca fonde insieme esistenze e popoli. L'accenno appare tanto più naturale, perchè Plutarco sapeva che un „πότος“ aveva fatto parte della cerimonia nella residenza persiana[102]. Se egli, con l'anfora, aveva in mente anche le libazioni, queste non potevano essere che le „σπονδαί“ celebrate in tale occasione. L'atto propiziatorio costituiva poi un rito contemplato in tutte le feste dal protocollo della corte macedone. Carete ne fa memoria appunto per le nozze di Susa[103]. Su di esse come sul costume misto, Plutarco produce ulteriori variazioni del tema favorito nei capitoli seguenti. Sebbene non gli sfugga, specie per il secondo gesto, il motivo politico di accattivarsi l'animo dei vinti, le considerazioni pratiche cedono di fronte all'esaltazione retorica dell'Europa unita con l'Asia e della sapienza del reggitore benefico, con un linguaggio saturo di reminiscenze stoiche, per quanto in funzione antistoica[104].

Se fosse lecito passar oltre alla diffidenza metodica per gli argomenti „ex silentio“, sarebbe utile indagare quale causa, eccetto una mera lacuna materiale, abbia potuto indurre Plutarco a tacere il banchetto di Opis – pur da lui conosciuto[105] – che, nell'accostamento di Macedoni e di Persiani, non si sarebbe prestato meno degli esempî precedenti ad intonare l'inno sulla missione universale di Alessandro. Arriano, com'è noto, si uniforma ad una più fredda obiettività. Il banchetto di Opis segue immediatamente il racconto del drammatico dissidio fra il re ed i suoi veterani. L'esposizione si basa sulla fede congiunta di Tolemeo e di Aristobulo[106]. La festa della riconciliazione non esce dalle consuete norme

„ἐγὼ δ'οὐδὲ τούτου μὰ Δία τοῦ θεάματος ζηλῶ τοὺς ἰδόντας.... ἀλλ' ἐκείνης ἡδέως ἄν μοι δοκῶ γενέσθαι τῆς καλῆς καὶ ἱερᾶς νυμφαγωγίας θεατής“.

101 I, 6 p. 329 d: „ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τοὺς βίους καὶ τοὺς γάμους“, cfr. Tarn, Alex., II, 439 e sgg.

102 I, 7, p. 329 e: „ὥσπερ φιλοτήσιον ἐπᾴδων μέλος“; sul „πότος“ cfr. Plut., Alex., 70.

103 Chares, l. c., cfr. Berve, op. cit., I, 21 e sgg.

104 I, 8 p. 330 a, cfr. 7 p. 329 a.

105 Ciò si deduce dallo scambio della cifra dei 9.000 banchettanti di Opis con quella degli intervenuti alle nozze di Susa (Plut., Alex., l. c.), cfr. Berve, op. cit., I, 22 n. 9.

106 Anab., VII, 11, 8–9, cfr. 8, 1–11, 7. Si è considerato Tolemeo come unica fonte (cfr. Tarn, Alex., II, 290 e sgg.; 443; da ultimo Wüst, Die Meuterei von Opis (Arrian VII, 8; 11, 1–7), in Historia, II (1954) pp. 429–30, si veda però Die Rede Alex. des Großen in Opis, Arrian, VII, 9–10, ivi, II (1953), pp. 187–8). Non giova per tale assunto ricorrere allo stretto rapporto fra la scena di Opis e le nozze di Susa (Tarn, Alex., II, 440 n. 3), giacchè, proprio a questo riguardo, Arriano cita Aristobulo (Anab., IV, 4, 4). Lo storico poi per l'intero episodio di Opis non menziona separatamente come informatori nè Tolemeo nè

protocollari. Alessandro è circondato dagli alti dignitarî macedoni, ai quali seguono i nobili persiani ed i notabili degli altri popoli, già sudditi della monarchia achemenide. I soldati costituiscono, per così dire, il pubblico. All'inizio è celebrato un sacrificio agli dèi tradizionali della Macedonia da parte dello stesso re. Il convito viene aperto poi, come d' abitudine, dalle libazioni, annunciate a suon di tromba, perchè tutti potessero eseguirle contemporaneamente[107]. La novità è rappresentata dai sacerdoti Greci e dai Magi, che danno principio al rito. Ciò corrisponde ad un preciso elemento della formula d'invocazione. Essa riveste un senso molto chiaro, auspicando per Macedoni e Persiani concordia ed esercizio comune di governo nell'antico impero di Ciro il Grande[108].

La „preghiera di Opis" è quindi un atto squisitamente politico, dettato da contingenze politiche. Il singolare voto si può collegare o meno alla rivolta appena sopita dei vecchi commilitoni di Alessandro[109], ma rimane incontestabile l'urgente bisogno di uomini che, insieme alla necessità di risparmiare le forze stremate della madrepatria e ad imprescindibili motivi di tecnica militare, aveva imposto l'immissione degli iranici nella falange[110]. Per la cerimonia di Opis non si può parlare di pace vera e propria, perchè mancava la piena sovranità di una delle parti contraenti. Ma le libazioni suggellano una specie d'intesa tra vincitori e vinti. Il carattere esclusivamente macedonico del sacri-

Aristobulo, sicchè, in omaggio ai suoi criterî metodici (Anab., Prooem., 1 e sgg.), entrambi devono essere ritenuti alla base della sua esposizione, pur non pregiudicando la questione della maggiore o minore attendibilità di ciascuno di essi. Per il presunto valore ufficiale di Tolemeo si veda ora L. Pearson, The diary and the letters of Alex. the Great, in Historia, III (1955), pp. 429 e sgg.

[107] Cfr. Berve, op. cit., I, 21–3. Wüst, Die Meuterei cit., p. 426–7, intende Arrian., Anab., VII, 11, 8, nel senso che con Alessandro erano assisi solo i dignitarî Macedoni e Persiani in ordine di grado. Ma a tale interpretazione, che forza evidentemente il testo, sembra preferibile con il Tarn (Alex., II, 441) ravvisare in „ὅσοι κατ' ἀξίωσιν ἤ τινα ἄλλην ἀρετὴν πρεσβευόμενοι" personalità eminenti degli altri popoli.

[108] Arrian., Anab., VII, 11, 9: „εὔχετο δέ τά τε ἄλλα ἀγαθά καὶ ὁμόνοιαν καὶ κοινωνίαν τῆς ἀρχῆς Μακεδόσι καὶ Πέρσαις". La traduzione del termine „ἀρχή" sembra più sicura, qualora si rifletta che Arriano, dato il filo logico della sua narrazione, non poteva pensare che alla Persia. In effetto i diversi organismi politici, sui quali Alessandro esercitava la propria autorità – Macedonia, Tessaglia, Lega di Corinto, antico regno degli Achemenidi – non costituivano in nessun caso una comunità statale, ma erano vincolati separatamente con la persona del re. Solo nella Persia si poteva parlare di un esercizio comune del potere da parte dei Macedoni (non dei Greci) e dei Persiani. La diversa interpretazione del Tarn (Alex., II, 443–4, ma si veda anche Bactria and India, 1951², pp. 181 e sgg.) è accettata dal Wüst, Die Meuterei, pp. 428–9, che però restringe l'intesa ai Macedoni ed ai Persiani, e respinta dall'Homo, op. cit., p. 239, che invece accoglie le conclusioni universali dello stesso Tarn. [109] Cfr. Wüst, art. cit., pp. 426 e sgg.

[110] Cfr. Tarn, Alex., II, 168; Hampl, art. cit., pp. 116–7. Il momento politico è, in sostanza, affermato anche Schachermeyr, op. cit., pp. 411; 523–4., si veda pure H. M. de Mauriac, Alex. the Great and the Politics of „Homonoia", in Journ. of the Hist. of Ideas, 1949, pp. 108 e sgg.; Robinson, Motivation for Alexander's universalism, in Studies pres. to D. M. Robinson, I (1951), pp. 830 e sgg.

ficio preliminare, eseguito da Alessandro, non lascia alcun dubbio sul permanere della supremazia direttiva nelle mani dei Macedoni. Ma, con un accordo limitato, l'aristocrazia balcanica deve associarsi quella iranica, che aveva fornito l'impalcatura militare ed amministrativa dello stato persiano. La sua collaborazione non poteva essere spregiata, per tenere in pugno paesi così alieni di lingua, tradizioni e costumi, tanto più che le difficoltà si erano moltiplicate durante la lunga assenza del sovrano. Ad Opis non viene raggiunto un equilibrio duraturo, ma si avanza una soluzione momentanea del problema, per cui i Diadochi tenteranno ripetutamente diverse vie. Sembra poco verosimile che il brevissimo compendio arrianeo dell'augurio contenga le parole originali di Alessandro, destinate a dosare fattori tanto delicati e complessi, sotto il pericolo di attizzare un fuoco ancora latente[111]. E più probabile che Tolemeo, attentissimo ai fenomeni militari, ed Aristobulo, rievocatore entusiasta e retorico degli atteggiamenti regali, abbiano riferito, ciascuno per conto suo, testi più ampî e di tono diverso, se pur riducibili alla medesima sostanza. Arriano poi ne ha ricavato il succo, seguendo i suoi precipui interessi pragmatici e politici. Non appare in nessun modo eccezionale che egli adoperi il termine di ,,ὁμόνοια" per designare la logica premessa della ,,κοινωνία τῆς ἀρχῆς" ma, quand'anche tali vocaboli siano stati desunti dalla versione originale dell'invocazione e Plutarco, nel capitolo nono del ,,De Alexandri fortuna aut virtute" abbia attinto, mediatamente od immediatamente, alla medesima fonte, ciò non autorizza ad integrare la formula di Arriano con le espressioni del poligrafo di Cheronea. Alla ,,ὁμόνοια" costui aggiunge l' ,,εἰρήνη", con un tipico richiamo all'impero romano[112]. Mentre Alessandro, secondo Arriano, aveva parlato ad Opis solo di popoli, Plutarco pensa a tutti gli uomini[113]. Alla ristretta intesa di Macedoni e Persiani si contrappone la comunanza universale in omaggio alla volontà del monarca filosofo. E l'atmosfera cosmopolita ed umanitaria, che, propugnata

[111] Cfr. Wüst, op. cit., Die Meuterei, p. 428.

[112] p. 330 e: ,,οὐχ ἑαυτῷ τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν ἀλλὰ πᾶσι ἀνθρώποις ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην καὶ κοινωνίαν πρὸς ἀλλήλους παρασκευάζεσθαι διανοηθέντα" cfr. Welles, in Gnomon, 1951, p. 53.

[113] Cfr. Tarn, II, 443 e sgg. Il supplemento di Arriano con Plutarco si fonda sulla già discussa pregiudiziale dell'uso, in quest'ultimo, di Eratostene, che, a sua volta, avrebbe attinto, direttamente od indirettamente, da Tolemeo. Come si è veduto, l'unico punto sicuro di contatto fra Plutarco ed Eratostene è dato dalla citazione della veste mista. Si potrebbe ammetere anche, nell'ultima sezione del capitolo sesto (p. 329 c–d: da ,,πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν" alla fine), riconosciuta dal Tarn come composita (Alex., II, 438), l'espressione ,,τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ" analoga alla frase del riassunto straboniano del geografo alessandrino. Ma simili coincidenze di vocaboli e di nessi, stereotipati ed ormai banali da secoli nella corrente retorica di carattere etico-politico, non sono molto probanti. Del pari la presenza dei termini di ,,ὁμόνοια," e di ,,κοινωνία" in Arriano ed in Plutarco non confermano un'eventuale identità di fonte. E naturale che due uomini colti, appartenenti alla stessa epoca, non differiscano nel linguaggio, pur seguendo ciascuno una trama indipendente di notizie e d'idee.

dalla rinascente intellettualità ellenica sotto i Flavî, trionferà ufficialmente con il regno di Traiano.

Se Plutarco non si è deciso ad introdurre l'auspicio di Opis, bisogna ammettere che questo episodio non serviva alla sua tesi. La formula di un freddo compromesso politico non possedeva, a differenza delle nozze di Susa e della veste mista, le esteriorità sentimentali, che offrissero la materia ad appassionati sviluppi oratorî. Una conferma è data dall'identico silenzio di storiografi retorici, come Diodoro. In realtà, matrimonî fra le due aristocrazie, abito di cerimonia all'orientale ed invocazione di Opis sono sulla medesima linea logica d'incalzante opportunità. Nulla più di questi espedienti sembra più estraneo ad una pura ideologia. Essi mostrano invece un Alessandro, gravato dagli oneri sempre maggiori delle conquiste, che imponevano l'appello ai decaduti padroni dell'Asia. Se nei fatti, obiettivamente considerati, si vuol vedere anche uno spirito programmatico, questo non è l'unità umana, ma una gerarchia di stirpi, di dominatori e di dominati, suggerita dalle pressanti esigenze della situazione[114].

IV. Realtà e schemi etici

L'intimo pensiero del re non è documentato da prove immediate ed univoche. Ma quand'anche si tenga lecito integrare la formula arrianea della „preghiera di Opis" con le parole di Plutarco, ispirate a tutt'altri motivi, ed assumere quella sintesi discutibile come genuina espressione della supposta ideologia di Alessandro, non per ciò si è ottenuta la testimonianza sicura di una completa rivoluzione spirituale dei rapporti umani. I concetti della „ὁμόνοια" e del sovrano, che la promuove universalmente, erano già acquisiti alla filosofia greca prima del figlio di Filippo. Da tale patrimonio attingono gli scrittori più tardi, ravvivando soprattutto le vetuste dottrine con la nuova realtà di Roma.

La „ὁμόνοια" nella teoria etico-politica dei Greci non ha senso puramente negativo di assenza delle discordie e delle lotte civili[115]. Si tratta piuttosto di un principio attivo, di una virtù, di una disposizione d'animo, che conserva l'unità di ogni convivenza umana, dalla famiglia allo stato, benchè l'interesse si accentri prevalentemente su quest'ultimo[116]. Il pensiero ricorre già nei poeti gnomici, nella loro esaltazione dell' „ὁμοφροσύνη". Ma un fondamento metafisico viene offerto dalla consueta teoria che l'ordine della „πόλις" riflette quello del cosmo. I Pitagorici dall'armonica inerenza delle parti nel tutto e

[114] Cfr. Andreotti, op. cit., pp. 146 e sgg.; Il probl. di Aless. Magno nella storiogr. dell'ult. decennio cit., pp. 594 e sgg., con ulteriore bibliografia.

[115] Come vuole il Tarn, Unity, pp. 5; 30; Alex., II, 402–3, che adduce Isocr., Panathen., 259, che contiene una semplice lista delle sciagure, che colpiscono le città discordi.

[116] Cfr., oltre la dissertazione di H. Kramer, Quid valeat ὁμόνοια in litteris graecis, 1915; H. Fuchs, Augustin und der ant. Friedensgedanke, in Neue Philol. Untersuch., III (1926), pp. 109 e sgg.; E. Skard, Zwei relig.-polit. Begriffe, Euergetes-Concordia, 1932; Nestle, op. cit., pp. 381 e sgg.

dalla conseguente giustizia distributiva deducono la stabilità politica e sociale. Per essi, come per Eraclito e Democrito, l' ,,ὁμόνοια" ha il suo peggior nemico nella cupidigia[117]. La dottrina riceve un notevole incremento dai Sofisti. Protagora rappresenta l'universalità dell' ,,αἰδῶς" e della ,,δίκη", promotrici di amicizia, come Gorgia quella della ,,κοινωνία" e della ,,φιλία"[118]. Antifonte ha poi fatto l' ,,ὁμόνοια" oggetto di un'indagine speciale, con orientamenti ancor più spiccatamente etici[119].

Senza tener conto degli oligarchi, che oppongono agli eccessi democratici il fantasma della antica Sparta od il richiamo nostalgico all'Atene della ,,πάτριος πολιτεία"[120], di fronte alla crisi minacciosa del secolo IV a.Cr., gli intellettuali battono con sempre maggior insistenza sull'assoluta necessità dell' ,,ὁμόνοια", della ,,εὐβουλία" e della ,,φιλία", considerate affini o coincidenti, sulla comune radice della giustizia: così Senofonte, Isocrate e Platone, che lotta con un'energia disperata, tentando di respingere le forze trionfanti della disgregazione e della distruzione[121]. Democrito aveva sostenuto che solo l' ,,ὁμόνοια" permette alle città di compiere grandi imprese e di vincere le guerre[122]. Ma la proposizione si può agevolmente rovesciare. Il timore di un pericolo esterno aumenta la compattezza interna. E quanto dice ancora Platone. Appare assai significativo che per lui, nell'immagine dell'Atene ancestrale, il rimpianto della perduta concordia sia accoppiato spontaneamente con il mezzo più artificioso di restaurarla[123]. In effetto, la diffusa aspirazione all' ,,ὁμόνοια" – Aristotele ne traccia

[117] Cfr. Philol., fr. B 10; Archyt., fr. B 3 D.-K. Si vedano Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 25 e sgg., e, con meno precisione, Sinclair, op. cit., p. 28. Non manca un'interpretazione più radicale, per cui tutti gli uomini sono fratelli, devono dividere i beni ed i più qualificati dirigono gli altri (E. J. Minar Jr., Pythagorean Communism, in Trans. and Proceed. Amer. Philol. Assoc., 1944, pp. 44 e sgg.). Su Eraclito Fr. B 10 D.–K. (cfr. Kirk, op. cit., pp. 177–9; Fränkel, op. cit., pp. 481–2) per il fondamento cosmico e metafisico; fr. A 3 b per la cupidigia; per Democrito fr. 245; 255 D.–K.; cfr., in genere, Skard, op. cit., pp. 68 e sgg.; H. Ryffel, Μεταβολὴ πολιτειῶν. Der Wandel der Staatsverfassungen, in Noctes Roman., II (1949), pp. 17 e sgg.; 31 e sgg.; 41 e sgg.; 91 e sgg.

[118] Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 40 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 54 e sgg.; Untersteiner, op. cit., pp. 281 e sgg.

[119] Il significato dell' ,,ὁμόνοια" in Antifonte è stato inteso in modo dualice: concordia tra gli uomini e concordia dell'individuo con se stesso (cfr. Untersteiner, op. cit., p. 321 n. 187). E ovvio che la seconda condiziona la prima.

[120] Cfr. Ryffel, op. cit., pp. 44 e sgg. Tale pensiero si trova anche nelle cerchie democratiche, si vedano Ehrenberg, Origins of Democracy, in Historia I (1950), pp. 639 e sgg.; A. Fuks, The ancestral Constitution, 1953, pp. 33 e sgg.

[121] Cfr. Luccioni, op. cit., pp. 130 e sgg. (soprattutto Xenoph., Comm. IV, 4, 16); G. Schmitz-Kahlmann, Das Beispiel der Gesch. im polit. Denken des Isokrates, 1939, pp. 101 e sgg.; Jaeger, op. cit., III, 114 e sgg.; M. Bock, Der Areopagit. des Isokr. in sein. Verhältnis zu den Eumenid. des Aischylos, in Würzb. Jahrb. für die klass. Altertumswiss., IV (1949–50), pp. 226 e sgg.; P. Lachièze-Rey, Les idées mor., soc. et polit. de Platon, 1951, pp. 173 e sgg. (si tengano presenti, in particolare, Plat., Clitoph., p. 409 d e sgg.; Resp., I, p. 351 d; Polit., p. 311 b; Leges, V, p. 739 b e sgg.). [122] Fr. B 250 D.–K.

[123] Cfr. Plat., Leges, III, p. 685 b–c; 692 d–693 a; 698 b–699 e.

un quadro vigoroso nell' ,,Etica Nicomachea''[124] – sembra proporzionata unicamente alle reali ed insanabili scissioni di ciascun stato greco. Tanto meno poi si può parlare, in termini positivi, di una ,,ὁμόνοια" panellenica. Gli appelli di Gorgia nell' ,,Olimpico" e d'Isocrate nel ,,Panegirico" mascherano in voti accademici la dolorosa verità pragmatica di conflitti sterili e sanguinosi, ai quali i Greci non sapevano rinunciare[125]. Le ripetute asserzioni di Isocrate medesimo sul carattere naturale dell'inimicizia contro i barbari servono soprattuto a rendere più evidente l' atrocità delle stragi, perpetrate dalle città elleniche a loro reciproco danno. A tale scopo risponde il famoso passo della ,,Repubblica", citato di continuo per attribuire invece a Platone la credenza dell'unità della Grecia. Egli, atterrito dalle catastrofi dell'epoca sua, tenta di circoscrivere gli orrori delle lotte fra le ,,πόλεις", auspicando una condotta delle ostilità meno spietata, grazie alla disciplina di un diritto internazionale, valido nell'ambito ellenico, ma intimamente universale e umano[126].

La ,,crociata" contro il barbaro od il Persiano assolve, rispetto alla molteplicità degli stati greci, la stessa funzione astratta di un'ipotetica minaccia esterna, per soffocare le profonde divisioni di ognuno di essi. Un simile espediente, non sostenuto da un sincero impulso collettivo e, si può dire, contraddetto dal quotidiano atteggiamento di questo o quel governo, era destituito di un'operante creatività spirituale. Nè Platone, nè Aristotele, sul terreno politico, sono usciti da una visuale rigorosamente limitata alla ,,πόλις", trascurando perfino le più concrete tendenze alle istituzioni federative[127]. Ma se l' ,,ὁμόνοια", d'altra parte, ha una base metafisica, essa prende corpo mediante l'attività conoscitiva. Platone rende l'idea, esigendo che gli occhi, gli orecchi e le mani di tutti i cittadini devono vedere, udire e fare le identiche cose. La concordia non è possibile per l'insufficienza dei singoli. Il problema viene ancora una volta trasferito dalla ,,πόλις" al campo dell'individualità e della morale[128]. Antifonte accenna già alla coerenza interiore come premessa indispensabile a quella

[124] I, p. 1167 b 2, cfr. a 22 e sgg.; si veda Ryffel, op. cit., pp. 170 e sgg.

[125] Gorg., fr. B 8 a, cfr. 5 b D.-K.; Isocrat., Paneg., 3 (dove l' ,,ὁμόνοια" è la conseguenza del ,,πόλεμος ὁ πρὸς τοὺς βαρβάρους"); 82 e sgg.; 150 e sgg.; 154; 166. Non bene intende Skard, op. cit., p. 68.

[126] Resp., V, p. 470 c e sgg. La consueta interpretazione (in Barker, op. cit., pp. 264 e sgg.; Haarhoff, op. cit., pp. 19; 65 e sgg.; D. Loenen, Polemos. Een studie over Oorlog in de griekse Oudheid, in Meded. Kon. Nederl. Akademie, Letterk., n. s., XVI, 3 (1953), p. 136; 151 e sgg.), per cui solo i conflitti fra Greci e barbari sono ,,πόλεμοι", mentre quelli, limitati ai Greci, sono ,,στάσεις", non regge ad un'approfondita critica del concetto stesso di ,,πόλεμος", che già nella letteratura sapienziale ha per fine la conciliazione e presuppone quindi una sostanziale unità originaria dell'umanità, cfr. Mühl, Über die Herkunft des platon. Versöhnungsgedankens, in Philol. Wochenschrift, 1941, pp. 429 e sgg. Sul diritto internazionale si veda Jaeger, op. cit., II, 334 e sgg; Westermann, op. cit., p. 44 n. 60.

[127] Ehrenberg, Alex. and the Greeks cit., pp. 65 e sgg.

[128] Cfr. Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 83 e sgg.; 132.

esterna[129]. La massima della nota critica di Gorgia, ascritta a Melanzio, diventa anzi un luogo comune dell'etica greca[130]. La fisionomia dell'uomo, che è in armonia con se stesso e che conosce la propria essenza, riceve ulteriore luce da Socrate e dai Socratici, trovando nella figura di Eracle un simbolo eloquente[131]. Sotto la pressione degli eventi storici, l' „ὁμόνοια" subisce un processo parallelo a quelli già studiati nei riguardi del rapporto di Greci e barbari e dell'unità umana. Alla „πόλις" subentra di colpo la personalità moralmente completa. La concordia verace ed immutabile si attua solo nel saggio e fra i saggi. I diversi nessi della filosofia ellenica, che si sviluppano intorno allo stato, alla società e all'individuo, si stringono dopo la metà del secolo IV a.Cr., delineando una umanità senza barriere e una gerarchia di cultura e di sapienza.

Verso la stessa epoca è innegabile un interesse sempre più vivo per la monarchia. Essa, nella forma patriarcale, non era estranea alla tradizione greca e permaneva storicamente a Sparta, sia pure con modalità affatto particolari. La regalità in sè non appariva incompatibile con la „πόλις", a patto che fosse subordinata alla legge. Ma un'antitesi irreducibile opponeva monarchia e regime democratico integrale, come partecipazione diretta ed eguale – almeno teoricamente – di tutti i cittadini al governo. Per tale motivo, nell'opinione corrente ateniese la figura del sovrano aveva finito per essere assorbita da quella del tiranno, negando ogni dignità umana ai Persiani, appunto perchè sudditi del più grande dei re. Le due tendenze coesistono però ibridamente nei singoli scrittori. Erodoto, ad esempio, ripete le solite considerazioni su Greci e barbari, su libertà e dispotismo. Ma nel celebre dibattito delle costituzioni – sia esso o no di origine protagorea – monarchia, aristocrazia e democrazia sono collocate sul medesimo piano. L'identico criterio – la „ὕβρις" – ne determina la forma ottima e la forma deteriore. Nonostante le sue simpatie per l'Atene democratica, Erodoto fa prevalere con il discorso di Dario l'eccellenza della direzione di un sol uomo[132]. Tucidide, del resto come Protagora, riferendosi proprio agli aurei tempi di Pericle, crede nella capacità del corpo civico ad esprimere i proprî destini unicamente quando intervenga la funzione mediatrice di una personalità superiore. Giova poi notare che nella mentalità ellenica, molto sottili sembrano i confini, tanto in bene come in male, fra l'esponente di una dinastia, rampollata dal passato, ed il capo, asceso d'improvviso al vertice del potere in virtù di meriti o di violenza[133].

Queste idee si fortificano per la nausea dell'involuzione demagogica. I competenti vengono reclamati alle responsabilità di comando. All'istruzione

[129] Fr. B 44 a; 58; 59 D.–K.; Merlan, art. cit., pp. 164–5.

[130] Gorg., fr. B 8 a cit. Cfr., ad esempio, Plut., Quomodo adul. ab amico internosc., p. 70 b–c, riferito a Filippo II di Macedonia.

[131] Cfr. Höistad, op. cit., pp. 107 e sgg.

[132] Cfr. Stroheker, art. cit., pp. 382 e sgg.

[133] Thuc., II, 65, cfr. K. Glaser, Die Bewertung der Staatsformen in der Antike, in Wiener Stud., 1939, pp. 39 e sgg.

generica dei primi Sofisti si vuole sostituire uno sviluppo intenso delle singole abilità tecniche, anche sotto l'assillo delle nuove difficoltà, sollevate da una esistenza materiale e spirituale molto più complessa. In tal modo si presentava con maggior urgenza l'arduo problema di coordinare, ai fini dell'intima unità dello stato, le molteplici individualità differenziate e chiuse in sè da un'educazione specifica. Non è un paradosso quindi che, nell'estrema varietà e libertà della cultura ateniese fra i secoli V e IV a.Cr., l'ammirazione per la tetra uniformità spartana abbia goduto di un immenso prestigio. La vetusta Lacedemone viene esaltata, mentre il suo sistema stava per crollare nel più miserando dei fallimenti. Ma questo è uno dei tanti sintomi dell'istinto di evadere dall'insolubilità delle questioni pratiche, non sufficientemente dominate, rifugiandosi nella speculazione pura. Non si esaminano le concrete possibilità di un'armonica disciplina degli insorgenti abiti di agire e di pensare. Stabilito il principio che la più importante delle arti è quella del governo, essa viene assunta invece come oggetto di un'indagine teoretica, che si risolve ben presto nella definizione assoluta del miglior reggitore. Così a Socrate ed ai Socratici appartengono le nozioni della „βασιλικὴ τέχνη" e dell' „ἀνὴρ βασιλικός", „μοναρχικός" ed „ἀρχικός". Senofonte dipinge il perfetto sovrano. Antistene evoca il vecchio paragone omerico del re pastore di popoli, adombrato nell'eroismo di Eracle[134]. Isocrate, a dispetto dei suoi pregiudizî ateniesi, nell' „Evagora" e nei „Discorsi nicoclei" costruisce l'immagine del monarca che garantisce la pace, presta omaggio alla competenza e s'ispira alla „μετριότης", caldeggiata da Tucidide, da Euripide, da Aristofane e, in genere, da tutti gli intellettuali, contro le intemperanze della demagogia. Egli instaura una giustizia distributiva, per cui si evitano i danni di un'eguaglianza dissennata. L'autorità regia, per Isocrate, non solo è legittima, ma viene comparata alla „πάτριος πολιτεία", di cui la democrazia del secolo IV a.Cr. sarebbe la degenerazione funesta[135].

Una massima comune è che l'ottimo sovrano sia preferibile alle ottime leggi. Già Isocrate dichiara la straordinaria importanza della volontà del monarca e del suo modo di vivere. Platone poi concentra lo stato ideale nello uomo, che unisca in sè filosofia e potere. Qualsiasi criterio per valutare le costituzioni, come il consenso dei governati e l'adesione ad un ordine giuridico, cede di fronte al possesso della scienza regia. Solo il reggitore sapiente può abbracciare l'infinita varietà dei fenomeni umani, applicando ad essi quella giustizia, che norme astratte e frammentarie non saranno mai in grado di esprimere. Platone manifesta tale suprema aspirazione al vero pastore di popoli nella „Repubblica", ma non la rinnega nemmeno, quando, per la deficienza attuale di una personalità così elevata, passa, attraverso il „Politico", alla

[134] Cfr. Xenoph., Comm., II, 1, 7; III, 9, 10; IV, 2, 11, si veda Plat., Euthyd., p. 291 b–c; V. Martin, L'art royal ou la polit. selon Socrate, in Alma Mater, 1944, pp. 121 e sgg.; Höistad, op. cit., pp. 55 e sgg.; 70 e sgg.

[135] Cfr. Barker, op. cit., pp. 99 e sgg.; Jaeger, op. cit., III, 145 e sgg.; 224 e sgg.

dottrina delle ,,Leggi". Pure in quest'ultima, suggerita sempre dalla rivelazione teoretica, ma più conforme alla realtà, mentre monarchia e democrazia sono le matrici delle altre forme di governo, la prima, nel suo aspetto legale, appare il miglior surrogato della sublime autorità del saggio regnante[136]. Certe analogie con il maestro si colgono in Aristotele, comunque s'intenda l'evoluzione del suo pensiero. Se la ,,Politia" appare più auspicabile, la monarchia riveste un valore ideale assoluto. Il sovrano, anche sotto un punto di vista concreto, può svolgere con vantaggio la funzione di mediatore sociale. Ma soprattutto lo Stagirita consente nel ritenere che l'esistenza di uomini, sovrastanti i membri di una collettività per virtù e per influenza, dispensa dalla necessità di vincoli giuridici. Egli sembra credere anzi, più di Platone, all'eventuale presentarsi di simili individualità[137].

L'ottimo re instaura la pace negli uomini, perchè conosce l'essenza delle cose, riflettendo in sè medesimo l'armonia del cosmo. La saggezza è concordia interiore e esteriore. Il rapporto di monarchia e di ὁμόνοια quindi è già dato dal contenuto stesso dei due concetti. Su tali basi appare superfluo dimostrarne la correlativa universalità astratta, come l'identica negatività pratica. La corruzione della democrazia nel secolo IV a.Cr. aveva trasferito il problema educativo dalle masse all'unico moderatore. La soluzione si ottiene deducendo logicamente dalla perfezione etica le virtù e le qualità pertinenti alla cura di uomini – giustizia, moderazione, filantropia, benevolenza. L' immagine del sovrano viene costruita con tratti immobili ed eterni, senza nessun riferimento storico e senza nessuna seria prospettiva di articolazione costituzionale nello ambiente contemporaneo[138]. L'istituto monarchico è assorbito dall'individualità

[136] Polit., p. 294 a–b, cfr. Barker, op. cit., pp. 79 e sgg.; Glaser, art. cit., pp. 51 e sgg.; Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 82 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 175 e sgg.; Lachièze-Rey, op. cit., pp. 76; 185 e sgg. Sulla soluzione di ripiego nelle ,,Leges" si veda G. Müller, Stud. zu den platon. Nomoi, in Zetemata, III (1951), pp. 133 e sgg.

[137] Polit., III, p. 1281 a 9 e sgg.; 1286 a 8 e sgg.; possibilità dell'uomo eccezionale: III, p. 1284 a e sgg. (cfr. Ehrenberg, op. cit., pp. 71 e sgg.); mediazione sociale: II, p. 1268 b 8 e sgg.; IV (= 7), p. 1310 b 34 e sgg. (cfr. J. Kaerst, Stud. zur Entwickl. und theoret. Begründung der Monarchie im Altertum, in Histor. Bibliothek, VI (1898), pp. 23 e sgg.). Si vedano, in genere, Glaser, art. cit., pp. 52 e sgg.; Verdross-Drossberg, op. cit., pp. 143 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 202 e sgg.

[138] Le virtù attribuite al sovrano, per la sua stessa essenza ideologica, lo legittimano teoricamente, ma non storicamente (erra quindi Skard, op. cit., pp. 65 e sgg.). L'immagine del perfetto monarca si trova riassunta, com'è noto, nello Pseudo-Archita (ap. Stob., IV, 65 e sgg. Wachsmuth-Hense). Lo scritto è assegnato da alcuni alla cerchia pitagorica e sarebbe stato usato da Platone, per altri esso invece rifletterebbe motivi platonici, appartenendo all'epoca ellenistico-romana (cfr. L. Delatte, Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas, 1942, pp. 160 e sgg., cfr. Sinclair, op. cit., pp. 301–2). Comunque si tratta di caratteri immutabili, che vengono a delineare il reggitore ideale, in virtù di un'analisi dottrinale e non per successivi apporti dell'esperienza storica. Ai detentori di fatto del potere, siano essi i re ellenistici od i Cesari romani, si elargiscono senz'altro le qualità, fissate dallo schema speculativo, elaborato dal pensiero greco nei secoli V e IV a. Cr.

teoricamente completa, mentre le possibilità politiche sfumano nelle preoccupazioni morali. È tipico che, sotto l'angolo ideale, monarchia ed aristocrazia siano quasi compenetrate, come in Platone ed in Aristotele. Il magisterio dell'ottimo non differisce sostanzialmente da quello degli ottimi, giacchè dalle stesse radici determina nell'uno e nei pochi la superiorità gnoseologica ed etica, da cui viene garantito il migliore dei governi[139]. I personaggi più disparati – Ciro, Agesilao, Gerone, Evagora – addotti come vivo esempio dello schema regio, si appiattiscono nella sua atmosfera rarefatta, se non viziata di retorica. In ultima istanza, il contatto della realtà – sia essa Sparta, Siracusa, la Persia o la terra abitata – non risulta necessario al sovrano, per attuare la sua eccellenza, giacchè egli ne possiede già in sè medesimo le categoriche premesse. Non a caso regalità ed autosufficienza spirituale sono spesso avvicinate ed intervertite soprattutto dai Socratici. L'uomo per Antistene consegue una piena libertà nella virtù, prescindendo dalle norme positive di ciascun stato. Egual scopo ravvisa Diogene Sinopeo nella comunione diretta del singolo con la legge

(cfr. E. R. Goodenough, The Polit. Philosophy of the Hellenistic Kingship, in Yale Class. Stud., I (1928), pp. 102 e sgg.). Non è possibile quindi parlare di un'estensione dell' ,,ὁμόνοια' dalla ,,πόλις" all'intero mondo greco, attraverso il rapporto tra l' ,,ὁμόνοια" medesima ed il sovrano (Tarn, Unity, pp. 29 e sgg.; Alex., II, 402–3). È naturale che Isocrate parli del sovrano come promotore di ,,ὁμόνοια" (Nicocl., 41), ma, in tale passo, ritorna il concetto della critica di Melanzio a Gorgia e, in ultima istanza, la necessità che il sovrano, in quanto saggio deve obbedire al requisito essenziale di ,,ὁμονοεῖν ἑαυτῷ" (cfr. Jaeger, op. cit., III, 152 e sgg.). Il celebre retore non dice nulla di nuovo, opponendo alla concordia caduca, instaurata dalle leggi umane, la coerenza assoluta del sapiente, che riposa sulla realtà in sè (cfr. Höistad, op. cit., pp. 10 e sgg.). Isocrate oscilla fra la teoria astratta ed i luoghi comuni dell'epoca, prescindendo dalla prassi politica e rivelando l'acuto disagio contemporaneo. Infatti le deficienze della società greca del secolo IV a. Cr. sono sottolineate dalla concezione del monarca, come pacificatore interno, ma, dal punto di vista esterno, solo come un capo militare, che conduca la guerra contro la Persia (cfr. Barker, op. cit., pp. 101 e sgg.). L'appello a Filippo non differisce, per Isocrate, dal vagheggiamento di un'egemonia ateniese, magnanima e disinteressata, che avrebbe dovuto esser accettata spontaneamente dalle altre città greche nel loro stesso interesse, rivelando ancor una volta di più l'insanabile divorzio di cultura e stato (cfr. Jaeger, op. cit., III, 224 e sgg.). L'argomento del paragone tra Filippo ed Eracle (Isocr., Phil., 114, cfr. Tarn, Unity, p. 6) è molto debole. Isocrate dice infatti che Eracle ha beneficato tutti gli uomini (Paneg., 56). Egli, con ,,ἅπαντας ἀνθρώπους" non può intendere solo i Greci (cfr. De pace, 28; 85; 106, Paneg., 25; Panathen., 163, che riguardano le qualità etiche ed intellettuali dell'uomo in sè in rapporto alla distinzione tra saggi e non saggi). Contro il valore restrittivo della formula ,,ἅπαντες ἄνθρωποι", per cui si consideri anche Gorg., fr. B 11 a 30 D.–K., si veda, in genere, Merlan, art. cit., l. c. Eracle poi, fin dal secolo V a. Cr., è il tipo dell'uomo perfetto (cfr. Höistad, op. cit., pp. 48 e sgg.). La connessione con Filippo, fatta da Isocrate, è comprensibile, dati i benefici particolari verso i Greci del mitico eroe e lo scopo dell'appello al re di Macedonia (Cfr. Phil., 110–2; Panathen., 250). Così l'argomento dei giuochi olimpici vuole, in Lisia, che egli celebri i meriti panellenici di Eracle (Olymp., 1–2. Il passo, citato da Tarn, Unity, pp. 5; 30, dell' ,,Epitafio" (c. 11) invece non è pertinente).

[139] Cfr. Ehrenberg, op. cit., pp. 71 e sgg.

di natura, oltre ogni convenzionalità umana. Sebbene il saggio possa spontaneamente giovare alla propria città, essa non ha peso alcuno ai fini della sua vita interiore[140]. L'indifferenza per le istituzioni politiche e sociali genera il concetto della cittadinanza del cosmo. Ma nessun impulso ne deriva a meditare l'eventualità, la struttura ed il funzionamento di un'effettiva autorità mondiale[141]. Il rapporto di re e di ,,ὁμόνοια" quindi, mentre appare già chiaramente individuato nei secoli V e IV a.Cr. nella sua universalità astratta, che esclude una divisione netta fra Greci e barbari, già liquidata per la fine dell'egemonia ateniese, non è suscettibile di sviluppi storici nell'ambiente contemporaneo.

Una conferma di tali risultati si ottiene pure dall'analisi delle testimonianze sulla presunta fede del figlio di Filippo nella paternità di Dio in appoggio alla fraternità di tutti gli uomini. Nella ,,Vita"[142], Plutarco, su autorità ignota, narra un supposto colloquio fra il vincitore d' Isso e il filosofo egizio Psammone[143]. L'aneddoto per il suo stesso carattere appare sospetto e novellistico, seguendo il vetusto schema, proprio anche del mondo orientale, in cui si confrontano il saggio e il potente. Il nome medesimo di Psammone sembra una variante di Ammone, suggerita dalla natura desertica interno all'oasi di Siva. Plutarco infatti, poco innanzi nella biografia, parla del viaggio di Alessandro al celebre oracolo, che lo avrebbe salutato figlio di Dio[144]. Il racconto sfrutta una fonte

[140] Di fronte all'indissolubilità delle figure del saggio e del monarca perfetto passano in secondo piano le discussioni sull'origine di una teoria cinica della monarchia (Cfr. Fisch, art. cit., pp. 129 e sgg.; Haarhoff, op. cit., pp. 97 e sgg., ma Tarn, Alex., Cynics, pp. 49 e sgg., Brown, op. cit., pp. 24 e sgg.) o sull'appartenenza o meno di Antistene e di Diogene Sinopeo alla scuola cinica medesima (cfr. F. Sayre, The Greek Cynics, 1948, pp. 84 e sgg.; D. Dudley, A Hist. of Cynicism, 1937, pp. 4 e sgg., ma Höistad, op. cit., pp. 5 e sgg.). Un valore simbolico e meramento teorico hanno i noti paragoni del re con il pastore di popoli e con il buon padre di famiglia, al pari dell'esaltazione di Ciro, già in Erodoto ed in Senofonte. Le suddette comparazioni risalgono all'epica ed alle tradizioni orientali, egizia e mesopotamica (cfr. Glaser, art. cit., p. 42; Stanka, op. cit., pp. 17 e sgg.; 24 e sgg.; 44 e sgg.; Stroheker, art. cit., p. 391).

[141] E evidente che le nozioni di ,,ὀρθὴ πολιτεία ἡ ἐν κόσμῳ" e di ,,κοσμοπολίτης", attribuite a Diogene Sinopeo (Diog. Laërt., VI, 63; 72; cfr. Höistad, op. cit., pp. 141 e sgg., che rettifica Tarn, Alex., II, 403 e sgg.) possono significare solo la constatazione negativa della relatività indifferente degli stati positivi (cfr. Barker, op. cit., pp. 105–6; Haarhoff, op. cit., pp. 97 e sgg.). Si vedano anche le osservazioni di Schachermeyr, op. cit., pp. 486 e sgg.

[142] Plut., Alex., 27.

[143] Cfr. U. Wilcken, Die letzten Pläne Alex. des Großen, in Sitzungsber. Preuß. Akademie, 1937, p. 199; per il motivo greco-orientale si vedano F. Pfister, Die Überlieferung von Alex. und die Brahmanen, in Hermes, 1941, pp. 143 e sgg.; A. M. Pizzagalli, Influssi buddist. nella leggenda di Aless., in Rendic. Ist. Lomb., LXXVI (1942–3), pp. 154 e sgg.; A. J. Festugière, Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde, in Rev. d'hist. relig., CXXV (1942–3), pp. 32 e sgg.

[144] Il nesso con la visita a Siva è confermato dalla tradizione medesima di Plutarco (Reg. et imper. apophth., p. 180 d), cfr. A. T. Olmstead, History of the Persian Empire, 1948, p. 511. Per l'intelligenza dell'episodio non conta (come vuole Tarn, Alex., II, 436) l'intimo sentimento di Alessandro sulla sua presunta ascendenza divina, ma il nesso logico,

ostile, per cui sono collocate in cattiva luce l'ambizione sfrenata e la mancanza di scrupoli del giovane condottiero. Visita al santuario e dialogo rientrano nel progressivo infoltimento di particolari più o meno fantastici, in cui la tradizione storiografica viene complicata dall'assidua interferenza di opposte correnti. Lo scrittore di Cheronea infatti, per compilare la vita, ha consultato, se non una silloge di aneddoti, le opere più diffuse nei circoli filosofici sul grande Macedone, come quelle di Callistene e di Onesicrito[145]. Psammone enuncia il principio che tutti gli uomini sono governati dal potere divino. E'un luogo comune, che annulla però automaticamente il privilegio di Alessandro di essere stato proclamato a Siva figlio di Dio. Il re non rifiuta la sentenza, ma la perfeziona nel senso che i migliori godono di un legame più intimo con la divinità. Botta e risposta non rivelano nessuna idea nuova. Per la mentalità ellenica, da un lato, autorità e paternità sono indivisibili mentre, dall'altro, il sapiente viene esaltato a prediletto di Dio. Gli uomini obbediscono, come il cosmo, ad un principio unico, ma si distinguono per la maggiore o minore conoscenza della causa prima dell'essere[146]. Plutarco, o il suo informatore, ripete in sostanza, quanto i Greci avevano già detto da Omero ai Cinici ed agli Stoici.

Un procedimento simile appare in Arriano. Il capo dei saggi indiani Dandanis dichiara di essere figlio di Zeus, se lo è anche Alessandro. Non sembra possibile accettare questa proposizione condizionata, come una prova positiva della credenza nella comune paternità di Dio. Si tratta invece di un argomento polemico e negativo per distruggere le orgogliose pretese del sovrano[147]. Dan-

seguito da Plutarco nel suo racconto. Per le tradizioni sulla visita di Alessandro all'Oasi di Ammone, cfr, da ultimo, A. Gitti, Aless. Magno all'oasi di Siwah. Il problema delle fonti, 1951 specie pp. 117 e sgg.; 165 e sgg.

[145] Cfr. L. Pearson, art. cit., p. 429 n. 1. Per Tarn, Alex., II, 435 n. 2 la fonte è ignota; Wardman, art. cit., pp. 96 e sgg.; 100 e sgg.

[146] Luogo comune del rapporto di autorità e di paternità: Wilcken, art. cit., pp. 199–200. Il passo di Aristot., Polit., I, p. 1259 b 10 e sgg., addotto da Tarn, Alex., II, 436 n. 2, rappresenta in realtà, una conferma della banalità di tale rapporto, tenendo presente che nella prima frase „πάντες οἱ ἄνθρωποι βασιλεύονται ὑπο θεοῦ" sarebbe espresso il pensiero di Psammone, secondo Plutarco, (si confronti il citato passo in Reg. et imper. apopht., p. 180 d) e nella seconda „ὡς μὲν ὄντα κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα τὸν θεόν, ἰδίους δὲ ποιουμένου ἑαυτοῦ τοὺς ἀρίστους" quello di Alessandro. intessuto cioè sulla corrispondenza di paternità ed autorità, come dice Aristotele, commentando la famosa definizione omerica di Zeus come „padre degli dèi e degli uomini" (cfr. K. Stegmann von Pritzwald, Zur Gesch. der Herrscherbezeichnung von Homer bis Plato, 1930, pp. 5 e sgg.). L'aggettivo „κοινόν" è motivato dal seguente „ἰδίους" per naturale contrapposizione. Il saggio amico della divinità od assimilato ad essa è antico concetto greco, ripreso da Isocrate, dai Cinici e dagli Stoici (cfr. Fisch, art. cit., p. 65). Si vedano, ad esempio, Empedocl., fr. B 146 D.–K.; Democrit., fr. B 5 D.–K. E poi da ricordare la figura omerica del principe „διίφιλος", che si trasmette fino a Senofonte, cfr. Stroheker, art. cit., pp. 391–2.

[147] Arrian., Anab., VII, 2, 2 e sgg.: „ὡς υἱὸς καὶ αὐτὸς εἴη, εἴπερ οὖν καὶ 'Αλέξανδρος"; procedimento ironico negativo: contro Tarn, Alex., II, 437 (cfr. però Bactria and India,

danis aveva aggiunto parole di altera indifferenza. I Gimnosofisti non degnano neppure di uno sguardo lo sterminato esercito macedone e ricordano al superbo conquistatore di essere un uomo tra gli uomini, anzi più inquieto e funesto[148]. L'atmosfera è quella di una morale, nemica delle convenzionalità e delle false grandezze umane. Ma, come nel caso di Psammone, Alessandro loda i suoi critici, elevandosi e superando, in certo modo, l'altezza della loro filosofia. Ritorna così il miraggio del saggio reggitore, completamente distaccato dalla realtà storica. Di fronte a queste evidenti incoerenze, che permeano la complessa tradizione sul Macedone, Arriano ad esempio, non nasconde il suo disagio, citando appunto il famoso episodio dell'incontro con Diogene Sinopeo[149]. Il frutto caduco di una fredda schermaglia di correnti filosofiche è ben lontano dalla mistica intuizione e dall'ineffabile esperienza della paternità di Dio celebrata nel Verbo Cristiano.

V. Predominio ideologico

L'indirizzo del pensiero greco immediatamente successivo ad Alessandro è costituito dalla dottrina di Zenone di Cizio. Plutarco attribuisce appunto alla „Politeia" di questo filosofo una visione universalistica, in cui sarebbero state abolite tutte le barriere fra gli uomini. Si è veduto come non sembri fondato distinguere il contenuto dell'opera giovanile del filosofo, influenzata dal Cinismo, dall'insegnamento suo ufficiale. Gli aspetti più rigidi della „Politeia" possono certo aver subìto nell'ulteriore elaborazione teoretica di Zenone una necessaria mitigazione, permettendo compromessi con la realtà pratica, secondo la tendenza, già manifesta in Eraclito, di non escludere senza remissione la gran massa degli uomini non illuminati dalla ristretta cerchia dei saggi e, viceversa, di non tagliar fuori irrimediabilmente questi ultimi dalla vita dell'ambiente circostante. Così la promiscuità delle donne, affermata in linea pregiudiziale, non esclude il matrimonio; il ripudio di qualsiasi vincolo politico e sociale non impedisce la partecipazione ai doveri ed agli uffici pubblici dei singoli stati positivi[150]. Del resto lo stoicismo, come le correnti filosofiche fiorite dopo Aristotele, riprende con maggior energia spunti ed idee, formulati in precedenza. Il principio unitario di Eraclito, la legge universale dei Pitagorici e di Empedocle servono per costruire la visione di una comunità di tutti gli esseri razionali, dèi e uomini. L'unità cosmica implica quella umana. La conoscenza del principio razionale del cosmo è indispensabile come guida nella vita.

p. 92); sul motivo filosofico-popolare, Pfister, art. cit., pp. 144–5; Merkelbach, op. cit., pp. 50 e sgg.; 113 e sgg. [148] Arrian., Anab., VII, 1, 5.

[149] Arrian., Anab., VII, 2, 1. Questo modo di agire, che lascia perplesso Arriano, che lo prende alla lettera (Anab., l. c.; VII, 1, 4) rappresenta un motivo ricorrente nella tradizione su Alessandro e spiega perfettamente il „φιλοσοφώτερον" dell'espisodio plutarcheo, non bene inteso da Tarn, Alex., II, 437.

[150] Cfr. Merlan, art. cit., pp. 162–3; Fisch, art. cit., p. 67.

L'uomo con un'appropriata educazione intellettuale, etica e religiosa, deve conseguire un'adesione assoluta alla realtà metafisica dell'universo. E'naturale che una simile concezione doveva urtare nelle condizioni di fatto dell'esistenza ed ignorare l'infelicità ed il dolore quotidiani, dissimulando un latente dualismo fra le esigenze dello spirito e quelle del corpo. Ma lo stoicismo di Zenone, come ogni altra filosofia, aveva i suoi problemi da risolvere ed irresoluti. Importante comunque è la conferma della distinzione puramente intellettiva fra „σπουδαῖοι" e „φαῦλοι", in armonia all'indirizzo anteriore. Importante pure è l'obbligo del saggio d'illuminare gli altri uomini, di far riconoscere loro la legge cosmica al di sopra dei singoli gruppi etnici, politici, sociali esistenti, che sono accettati solo per necessità esterne e pratiche. E facile comprendere che anche nello stoicismo era inevitabile il brusco passaggio dall'individuo al cosmo, evitando, in fondo, lo scoglio delle condizioni concrete di vita. Quello che premeva soprattutto è l'assoluta autosufficienza dell'individuo. Però il principio universale, attinto sia pure esclusivamente in sede metafisica ed etica, poteva, con i suoi attributi di unità, di pace e di giustizia, giustificare e plasmare gli stati positivi[151]. Si può dire quindi che lo stoicismo, già nella sua fase iniziale, tenta di volgere a scopi più attivi le tendenze critiche e negative delle dottrine precedenti[152]. A prescindere da questioni particolari, come l'influsso maggiore o minore del cinismo e delle dottrine astrologiche orientali, è innegabile che Zenone conferiva un valore capitale alla „ὁμόνοια", intesa nel senso più profondo ed esteso del termine, ed al saggio, che doveva guidare gli altri uomini. La stessa costruzione unitaria della metafisica stoica, presuppone, come riflesso del cosmo, un unico principio del reggimento umano. Gli stoici del resto, a tal riguardo, trovavano il terreno già preparato e potevano sfruttare concetti enunciati precedentemente, specie da Socrate e dai Socratici[153]. Non risulta logico poi asserire che, nello stoicismo il re filosofo non poteva promuovere la „ὁμόνοια", perchè essa era già data nella struttura stessa del cosmo. Ciò contraddice infatti al costante atteggiamento ellenico, per cui la sapienza consiste nel conoscere una realtà obiettiva e l'attività filosofica serve appunto ad illuminare gli uomini, che tale realtà non hanno potuto attingere con i propri mezzi. S'intende che il sovrano non differisce, in quanto perfetto, dal più saggio dei suoi sudditi[154].

151 Cfr., in genere, Pohlenz, Die Stoa, I (1948), pp. 147 e sgg.

152 Mühl, op. cit. pp. 45 e sgg. Per la distinzione fra cinismo e stoicismo cfr. le acute osservazioni di C. Diano, Forma ed evento. Princ. per una interpret. del Mondo Greco, 1952, pp. 36 e sgg.

153 Cfr. Goodenough, op. cit., p. 58, che critica Kaerst, op. cit., pp. 68 e sgg.; M. Hammond, City-State and World-State, 1951, pp. 48 e sgg.; Fisch, art. cit., pp. 68 e sgg.

154 Cfr. M. E. Reesor, The polit. theory of the Old and Middle Stoa, 1951, pp. 18 e sgg. La negazione della monarchia nella teoria stoica (Tarn, Alex., II, 423 e sgg., si veda Schachermeyr, op. cit., pp. 527–8) non tiene conto abbastanza della sottile identificazione, per così dire, fra sovrano ideale ed „ἀνὴρ βασιλικός", rimanendo sempre sul terreno teorico, che è l'unico, che possieda un valore assoluto.

Il rapporto di monarchia e di ,,ὁμόνοια" sembra pertanto seguire una linea, che non subisce sensibili alterazioni, passando dall'epoca anteriore ad Alessandro alle dottrine del secolo III a.Cr. Ma ad un esame più minuto, si sono individuati in alcuni scrittori e politici, immediatamente successivi al figlio di Filippo, gli indizî di nuovi orientamenti, che avrebbero origine esclusivamente nella sua ideologia[155]. I risultati dell'analisi sull'antitesi fra Greci e barbari e sul rapporto fra monarchia ed ,,ὁμόνοια" potrebbero rendere superflua ogni ulteriore indagine. Però, essa appare utile per confermare la continuità del pensiero greco nel suo atteggiamento idealistico e critico di fronte alla concreta realtà politica e sociale. In linea generale la ,,πόλις" perfetta – ,,ἡ ὀρθὴ πολιτεία", secondo la terminologia corrente del secolo IV a.Cr.[156] – ed il sovrano perfetto, in quanto uomo saggio, continuano a fornire gli elementi per risolvere l'arduo problema di conciliare il dato di fatto delle monarchie ellenistiche con la persistenza degli stati cittadini[157]. Le dottrine di Diotogene e dello Pseudo-Ecfanto[158] potrebbero essere subito eliminate per l'incertezza cronologica. La referenza del primo agli inizî del secolo III a.Cr. per alcune presunte analogie, del resto molto vaghe, con il reale comportamento di Demetrio Poliorcete[159] è assai problematica[160]. Essi sono definiti pitagorici per l'uso del dialetto dorico e per la consuetudine degli antologisti antichi di ascrivere a tale gruppo tutti gli scrittori di filosofia ignoti, che presentino una simile particolarità[161]. Ma uno studio più approfondito ed una prudente riserva sembrerebbero condurre ai primi secoli dell'impero romano[162]. Comunque, pur accettando la datazione più remota, non sembra che essi apportino elementi molto nuovi. Sebbene la cronologia pitagorica offra molte difficoltà, specie in rapporto alla valutazione delle fonti ed alla minore o maggiore autenticità di parecchi testi pervenuti, rimane indubbia la concordanza, già prima di Alessandro, fra correnti classificate come pitagoriche, ad esempio quella del già citato Pseudo-Archita[163], e Platone ed Aristotele, nel definire il sovrano ideale come legge animata. Non ha luogo infatti la distinzione tra re che conosce la legge, come sarebbe concepito nei due sopraddetti filosofi e re che è legge animata, ,,νόμος ἔμψυχος", secondo lo scrittore pitagorico[164]. Platone pensa sempre all' identità di reggitore e legge, quando parla di monarca ideale, e solo constatando la difficoltà di attuarlo, ripiega sul re che conosce la

[155] Cfr. Tarn, Alex., II, 426 e sgg.

[156] Plat., Resp., VIII, p. 544 a; Polit., p. 293 a; Ep., VII, p. 330 e: Aristot., Polit., III, p. 1279 a 18.

[157] Cfr. Hammond, op. cit., p. 141.

[158] Testo in Stob., IV, 7, 61–6 W.–H., nuova recensione in L. Delatte, op. cit., pp. 282 e sgg.

[159] Tarn, Unity, pp. 30 e sgg.; Alex., II, 410.

[160] Goodenough, op. cit., pp. 70 e sgg.; 145, assegna questi scrittori indeterminatamente all'epoca ellenistica.

[161] Fisch, art. cit., pp. 76 e sgg.

[162] Delatte, op. cit., l. c.; pp. 137 e sgg.; Goodenough, in Class. Philol., 1949, pp. 129 e sgg.; Sinclair, op. cit., pp. 294 e sgg.

[163] Cfr. Zeller-Mondolfo, op. cit., I, 2, pp. 313 e sgg.; 383 e sgg.

[164] Cfr. Goodenough, op. cit., pp. 61 e sgg.

legge[165]. Aristotele, polemizzando evidentemente con Platone, propugna il sovrano conforme alle leggi, ammesso come un espediente dal suo maestro; ma se ammettesse la possibilità di un re ideale, lo concepirebbe come la legge, e d'altra parte, come un uomo che non ha altra legge che la propria volontà[166]. Il concetto di „νόμος ἔμψυχος" è anteriore ad Aristotele comunque[167], e può essere molto antico, derivando forse dall'Oriente, come l'altro, molto diffuso nel secolo IV a.Cr., ma già presente in Omero, del sovrano come „ποιμὴν λαῶν"[168]. Isocrate dice che il giudizio del sovrano è la migliore delle leggi, che la legge più salda è il suo „τρόπος" e che egli ha il diritto di modificare le leggi positive, di applicare solo quelle che gli sembrano più giuste[169]. Come è stato notato acutamente, poichè i „νόμοι" dello stato cittadino nel secolo IV a.Cr. avevano fatto fallimento, si esaltava per reazione il „τρόπος" del saggio reggitore[170]. Si tratta di una svalutazione della „πόλις", con il solito processo della fissazione di fattori negativi di critica e di malcontento di una nozione ideale ed assoluta. Nello Pseudo-Ecfanto ricorre il concetto del re „νόμος ἔμψυχος" che sta alla società terrestre come Dio sta alla realtà cosmica. L'imitazione di Dio da parte del sovrano, a cui segue quella di lui da parte degli uomini, rende possibile la concordia, l'amicizia e l'unità[171].

Si tratta di una teoria che rivela influssi stoici, in un'atmosfera mistica, specie per la compenetrazione del re con Dio, difficilmente riferibile al principio del secolo III a.Cr[172]. Diotogene non sostiene idee molto diverse ed ha pure aspetti stoici. Si tratta sempre della vecchia concezione della „πόλις" come microcosmo, che riflette il macrocosmo, della città immagine dell'universo e del re immagine di Dio, giacchè – si noti bene – è alla „πόλις", che si applica sempre l'azione sovrana[173]. Pensieri analoghi si trovano, ad esempio, in Isocrate, che deduce l'istituto monarchico dall'ordine celeste[174]. A parte le posteriori influenze mistiche, la concordia promossa dal re, resta sul piano del rapporto fra il saggio ed i non illuminati[175]. Essa risulta dalla persuasione di questi ultimi, o meglio dalla loro imitazione della perfezione sovrana. Il significato di Diotogene e dello Pseudo-Ecfanto, come testimonianza del superamento dell' antitesi tra Greci e barbari per la diretta influenza di Alessandro, potrebbe consistere nel fatto che essi, nel costruire le loro teorie, avevano sott'occhio l'esempio dei

[165] Polit., pp. 294 b; 296 e – 297 a; Leges, VIII, p. 875 c–d.

[166] Polit., III, p. 1287 a 1 e sgg.; 1288 a 1 e sgg.

[167] Cfr. Ehrenberg, op. cit., pp. 81 e sgg.; Merlan, Isocrates cit., p. 80 n. 1.

[168] Cfr. Goodenough, op. cit., p. 86; Stegmann von Pritzwald, op. cit., pp. 15 e sgg.; Sinclair, op. cit., p. 141.

[169] Ad Nicocl., 18; Ad Demon., 36.

[170] Eschin., C. Ctesif., 6, cfr. Ehrenberg, op. cit., p. 81

[171] Stob., IV, 7, 64.

[172] Delatte, op. cit., pp. 219 e sgg.; Fisch, op. cit., p. 71. Ciò non esclude il carattere dorico dello scritto, ribadito da Tarn, Alex., Cynics, p. 62.

[173] Stob., IV, 7, 61, cfr. Delatte, op. cit., pp. 245 e sgg.

[174] Nicocl., 26.

[175] Ps. Ecph. ap. Stob., IV, 7, 65, cfr. Delatte, op. cit., pp. 231 e sgg.

re ellenistici, a cui obbedivano sudditi di razze diverse[176]. Ma, pur prescindendo dalle difficoltà cronologiche (il modello avrebbe potuto essere, ad esempio, l'impero romano, qualora essi siano assegnati ad epoca più tarda), il nesso è puramente gratuito, giacchè il pensiero dei due scrittori appare perfettamente chiaro, rimanendo nel campo dell'esclusiva evoluzione dottrinale greca. Non è detto poi che i re, eredi del dominio di Alessandro, abbiano volutamente parificato Greci ed orientali. Essi anzi consideravano gli indigeni come una massa da sfruttare a profitto dell'aristocrazia dirigente greco-macedone, appunto come lo erano gli schiavi ed i barbari nella economia della „πόλις", delineata da Aristotele. Il mondo ellenistico rimane sempre diviso tra l'elemento nativo della campagna e l'elemento ellenico prevalente nella città, ciascuno con il suo modo di pensare e di vivere[177]. Non bisogna dimenticare poi che l'atmosfera dell'epoca immediatamente successiva ad Alessandro giudica con netto sfavore l'opera sua. I filosofi condannano il dinamismo esplosivo, che aveva sconvolto ed infranto ordinamenti millenarî. Le monarchie ellenistiche, scaturite da affermazioni particolari e basate sull'equilibrio, si distaccano, nel loro ufficiale pacifismo umanitario, dall'immagine di un conquistatore, per cui ogni limite doveva essere travolto dalla suprema legge della forza[178]. In complesso, se è lecito parlare d'influenze estranee all'ambito teorico sulle idee di Diotogene e dello Pseudo-Ecfanto, dati i caratteri lessicali di un dorico artificioso del secolo I o II d.Cr. e le analogie con il pensiero di Filone, sarebbe più verosimile supporre l'esperienza di una monarchia universale, come quella edificata da Augusto e perfezionata dagli imperatori adottivi. Non risulta esatto nemmeno affermare che la regalità diventa un argomento di interesse filosofico dopo Alessandro con questi due scrittori e che, tenuto conto della loro esigua risonanza, è impossibile che ad essi risalgano i principî, su cui riposa la giustificazione spirituale dello impero romano[179]. La speculazione sulla forma monarchica di governo s'inizia ben prima di Alessandro per esigenze critiche della società ellenica dei secoli V e IV a.Cr., seguendo motivi maturati nella cultura greca contemporanea. Queste linee maestre della dottrina politica, specie per la loro essenza astratta ed universale, sono riprese e sviluppate per tutta la filosofia antica, dalla Stoa di mezzo a Dione di Prusa, ad Elio Aristide ed a Temistio. Se gli schemi ideali, elaborati dai Greci, sembrano aver ricevuto un contenuto più concreto e storico della teorica costruzione della „πόλις" perfetta, ciò sembra poter essersi verificato solo con l'incontro della realtà politica del dominio romano, appunto a partire da Panezio e da Posidonio[180].

[176] Tarn, Alex., II, 411; Bengtson, op. cit., pp. 31–2.

[177] M. Rostovtzeff, Soc. and econ. hist. of Hellenist. World, 1941, I, 316 e sgg.; III, 1053 e sgg.; 1106 e sgg.

[178] Heuß, art. cit., pp. 66 e sgg.; 71–2.

[179] Tarn, Unity, pp. 14 e sgg.; Alex., II, 414 e sgg., con referenza ad Orac. Sibyll., III, 350 e sgg.; 367 e sgg.

[180] Mühl, op. cit., pp. 48 e sgg.; J. Bidez, La cité du monde et la cité du soleil, in Bull. Acad. Belg., 1932, pp. 291 e sgg.; Haarhoff, op. cit., pp. 100–1.

Non pare che maggior luce provenga dal romanzo a sfondo utopistico di Iambulo[181]. Anzi tutto anche in questo caso si oppone una cronologia molto indefinita. Mentre è probabile che egli abbia sfruttato Megastene e sia posteriore a Evemero, intorno alla stessa epoca[182], non sembra affatto certo che il *terminus ante quem* sia dato dalla rivolta di Aristonico nel 133 a.Cr., giacchè questo movimento può aver rapporto invece con dottrine astrologiche orientali e con una propaganda più religiosa che filosofica[183]. Altri lo collocano nei primi decennî del secolo II a.Cr.[184] Non manca chi lo abbassa addirittura al secolo I a.Cr[185]. La sua attribuzione al secolo III a.Cr. non presenta nessuna prova sicura. Iambulo sarebbe importante, prescindendo da tali difficoltà, per il rapporto della monarchia con la ,,ὁμόνοια". Un simile punto è già stato superato dalla precedente indagine, ma tuttavia non emerge nemmeno con sufficiente chiarezza dalle testimonianze pervenuteci dello scrittore[186]. Lo stato ideale di Iambulo è situato in terre remote e più vicine al sole, per la credenza diffusa che i popoli in tali condizioni fossero maggiormente felici, come gli Etiopi erodotei. E il quadro di una società comunistica, organizzata per gruppi cooperativi. I particolari – comunione delle donne e dei figli, produttività spontanea del suolo, rotazione dei mestieri, religione del cielo, del sole e degli astri – sono desunti da correnti anteriori, da Platone, dalle dottrine politico-sociali di carattere spicciolo, sempre più diffuse nel mondo greco dopo la crisi del secolo IV a.Cr., e forse dalla letteratura apocalittica degli Iranici[187]. Si può discutere la maggiore o la minore prevalenza degli elementi cinici, stoici o semitico-orientali[188]. Certo è che nelle isole beate, vicino alla costa dell'India, descritta da Iambulo, i gruppi cooperativi – ,,συστήματα" – sono in numero imprecisato, senza rapporti definiti fra loro, almeno nel riassunto diodoreo[189].

[181] Cfr. E. Rohde, Der griech. Roman, 1914³, pp. 241 e sgg.; ulteriore bibliografia in Brown, op. cit., p. 161.

[182] Tra il 215 ed il 226 a. Cr. (Brown, op. cit., p. 72). Uso di Megastene: Tarn, Alex., II, 411; per la datazione di Evemero, cfr. le tesi divergenti di Jacoby, in Pauly-Wissowa, VI (1909), cc. 952 e sgg., e di Tarn, Unity, pp. 44 e sgg. Anche ritenendo acquisito il valore cronologico dell'amicizia con Cassandro e della missione del 303 a. Cr., avanzate dal Tarn, rimane sempre per Evemero una notevole latitudine, si vedano H. F. Van der Meer, Euhemerus van Messene, 1949, pp. 9 e sgg., ed anche Fisch, art. cit., pp. 78 e sgg.; Brown, op. cit., pp. 66–7.

[183] Cfr. Rostovtzeff, op. cit., II, 808; 1134. comunque l'intervento di Blossio è stato motivato più sul piano politico che su quello filosofico (Dudley, Blossius of Cumae, in Journ. of Rom. Stud., 1941, pp. 97 e sgg.).

[184] Cfr. F. Altheim, Weltgesch. Asiens im griech. Zeitalter, II (1948), pp. 155 e sgg.

[185] Cfr. H. J. Rose, The date of Jambulos, in Class. Quarterly, 1939, pp. 9 e sgg., basandosi sulla mediazione di Posidonio in Diodoro, ma si veda Tarn, ivi, p. 193.

[186] Ap. Diod., II, 55–60.

[187] Cfr. Altheim, op. cit., II, 159 e sgg.

[188] Cfr. W. Kroll, in Pauly-Wissowa, IX (1916), cc. 681 e sgg.; Tarn, Alex., II, 411–4; Brown, op. cit., pp. 74 e sgg. Mentre il Tarn stima che Jambulo non sia il vero nome dell'autore, Altheim, op. cit., II, 155, lo crede di origine nabatea.

[189] Diod., II, 57, 1: ,,βιοῦν δ'αὐτοὺς κατὰ συγγενείας (che sembra in contraddizione con 58, 1) καὶ συστήματα, συνηγμένων τῶν οἰκείων οὐ πλειόνων ἢ τετρακοσίων."

Il governo, in ciascuno di essi, viene esercitato successivamente dal membro più anziano[190]. I reggitori dei „συστήματα" hanno un potere simile a quello dei re, ma non sono re[191]. In quanto alla „ὁμόνοια", Iambulo la menziona a proposito della comunione delle donne e dei figli. Da questi istituti egli fa dipendere l'unità e la concordia del suo tipo di società. Si tratta di un imprestito platonico, confutato già da Aristotele[192]. La „ὁμόνοια" quindi risulta automaticamente dalla struttura stessa dell'ambiente sociale e non ha bisogno di essere promossa da chichessia.

Iambulo, come Evemero, appartiene del resto, a quella letteratura di fantasie politiche e sociali, che rivestono solo il valore di sintomo del profondo disagio di una vita complessa, agitata e senza un intimo equilibrio, com' era quella degli stati ellenistici. Egli, colpito dal miscuglio infernale del regno dei Seleucidi, ha cercato di soddisfare il bisogno di evasione in un mondo più semplice e più felice[193]. Si cerca in altri termini di risolvere in una completa identità quell'antitesi fra „φύσις" e „νόμος", che aveva accompagnato la storia ellenica nei secoli V e IV a.Cr. E appunto ciò che tenta di raggiungere Evemero medesimo con la teoria sull'origine naturale degli dèi, intorno a cui si raccoglie l'interesse precipuo dell'opera sua „Ἱερὰ ἀναγραφή", scritta intorno al 280 a.Cr.[194]. La cornice di Evemero è geografica, secondo la moda dell'epoca, presupponendo la lettura di Megastene e di Patrocle[195]. Nella „Panchea", situata nell'Oceano indico, non esiste traccia di un'umanità affratellata sotto la moderazione di un unico sovrano. La monarchia invece funziona per una parte del territorio accanto ad un governo magistratizio-sacerdotale. La sua società, con tre classi di individui ed un comunismo assai mitigato in economia, rispetto a quello di Jambulo, assomiglia molto all'Atlantide platonica e, come in genere la produzione utopistica dell'epoca, si ispira ad altre opere di Platone – la „Repubblica", e le „Leggi", il „Timeo" ed il „Crizia"[196]. Un riflesso della presunta ideologia di Alessandro si potrebbe vedere nel primitivo regno di Urano[197]. Il riassunto di Diodoro infatti non è chiaro, giacchè altrimenti sembra

[190] Diod., II, 57, 4; 6. [191] Diod., II, 58, 6: „ὁ πρεσβύτερος ἀεὶ τὴν ἡγεμονίαν ἔχει καθάπερ τις βασιλεύς", cfr. Fisch, art. cit., p. 72.

[192] Diod., II, 58, 1, cfr. Plat., Resp., V, p. 460 c–d: Aristot., Polit., II, p. 1262 a 14 e sgg. Lo Stagirita critica anche la rotazione degli ufficî e dei mestieri (Polit., II, p. 1261 a 35 e sgg.; IV (= 7), p. 1332 b 12 e sgg.). Tali dottrine, diffuse prima di lui, hanno spesso lo scopo, come in Platone la comunità dei beni e delle donne, di sottolineare, allusivamente e per contrasto alla realtà storica, l'esigenza assoluta dell' „ὁμόνοια" per la vita morale degli individui e delle collettività, si veda Lachièze-Rey, op. cit., pp. 173 e sgg.

[193] Altheim, op. cit., II, 159 e sgg.

[194] Cfr. Jacoby, Fragm. griech. Histor., I (1923), pp. 300 e sgg.

[195] Si veda anche O. Stein, in Pauly-Wissowa, XV (1932), cc. 280 e sgg.; F. Gisinger, RE XVIII (1949), cc. 2263 e sgg. Comunque è interessante rilevare la posteriorità assai probabile dello scritto alla „Politeia" di Zenone.

[196] Cfr. Brown, op. cit., pp. 70 e sgg.; Van der Meer, op. cit., 48 e sgg.; 56 e sgg.

[197] Tarn, Unity, pp. 24 e sgg., cfr. però Van der Meer, op. cit., p. 119.

che Zeus per il primo abbia conquistato tutta la terra[198]. Comunque non appare il concetto di unità e di fratellanza degli uomini, nè quello di ,,ὁμόνοια" perchè la identificazione di essa con l'Afrodite Urania e l'importanza di quest'ultima in Evemero sono puramente congetturali[199]. L'ordinamento sacerdotale, insieme alla struttura socialista, proietta, sullo sfondo dell' Utopia o dei regni orientali, studiati, ad esempio, da Ecateo di Abdera, l'antica distinzione greca tra saggi e non saggi ed il diritto di governare, attribuito necessariamente ai primi. Si può osservare anzi che Evemero assegna, se mai, alla cultura greca un primato indiscutibile, attribuendole l'ufficio di guidare gli altri popoli[200]. Alessandro, al massimo, potrebbe aver dato una spinta all'interpretazione razionalistica del fenomeno religioso nel così detto ,,evemerismo", sebbene esso accolga fattori molto più antichi, derivanti dalla polemica sugli dèi instaurata da Senofane e proseguita, con indirizzi opposti, dai Sofisti e da Platone, ed anche idee derivate dallo stoicismo e forse dall'astrologia orientale[201]. Ma l'utopia era già radicata nel secolo IV a.Cr., a parte Platone, con una nutrita schiera di scrittori[202].

Un'applicazione pratica delle fantasie politico-sociali è stata la Uranopoli, fondata presso il monte Athos da Alessarco, fratello di Cassandro. Anche essa dovrebbe rivelare l'influenza dell'ideologia di Alessandro[203]. Il suo stato perfetto in miniatura risponde al diffuso richiamo del primitivismo, per reazione all'artificiosità della vita contemporanea. Negli ,,Uccelli" di Aristofane viene evocato appunto il regno anteriore a quello di Zeus. La referenza ad Urano quindi è logica insieme a quella del sole, della luna e degli astri, raffigurati sulle monete della città[204]. Nel pensiero dell'epoca, per varî motivi, si era stabilito il convincimento che essi fossero le divinità spontaneamente adorate dagli uomini primigenî. Speciale importanza riveste a tale proposito, la ,,Epinomis", che illustra la religione primitiva dei Greci, con la venerazione del sole, della luna, delle stelle fisse e poi degli altri pianeti. Il cielo puro è l'immagine del mondo delle idee, fonte della conoscenza intellegibile, come il cielo sensibile è fonte e regolatore della vita degli esseri. Nella ,,Epinomis" questi due aspetti dello ,,οὐρανός" sono unificati, ponendo fine all'idealismo[205]. Per Aristotele, comunque

[198] Cfr. fr. 2 Jacoby (= Diod., VI, 2, 8; 10); fr. 3 (= Diod., V, 44, 6).

[199] Tarn, Alex., II, 433.

[200] Cfr. Van der Meer, op. cit., pp. 136 e sgg.; 147 e sgg., che pensa ad una preponderanza dell'influsso aristotelico.

[201] Cfr. M. P. Nilsson, The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies, in Harvard Theol. Rev., 1940, pp. 1 e sgg.

[202] Cfr. Rohde, op. cit., pp. 178 e sgg.

[203] Tarn, Unity, pp. 21 e sgg.; Alex., II, 419 e sgg.

[204] Cfr. Strab., VII, p. 331 fr. 35; Athen., III, p. 98 d; B. V. Head, Hist. Num., 1911², p. 206; Cambridge Anc. Hist., Plates, I, p. 11 f.

[205] Cfr. J. Moreau, L'âme du monde de Platon aux Stoiciens, 1939, pp. 89 e sgg.; O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne, 1945, pp. 44 e sgg.; 50–2.

s'intenda la sua dottrina, il cielo delle stelle fisse ha carattere divino ed è regolatore ed ordinatore del mondo. Del resto nel pensiero greco, e specialmente in Platone, è costante il simbolo della luce – quindi del sole – in rapporto alla verità. Si tratta, in sostanza, di un tentativo di restaurazione religiosa, mediante l'astronomia e la metereologia, svalutate da Socrate[206]. Il cielo era già stato considerato la patria comune di tutti gli uomini da Anassagora[207]. In ogni utopia è sempre forte l'attrazione cosmologica. La preoccupazione di creare un linguaggio convenzionale – tipica in un filologo come Alessarco[208] – può essere collegata alle innate tendenze di ogni universalismo astratto. Fino a questo punto non appare nulla d'inconsueto rispetto alla evoluzione spirituale greca prima di Alessandro. Non è detto che nel sole, la luna e le stelle delle rappresentazioni numismatiche Alessarco avesse simboleggiato sè medesimo, la moglie ed i cittadini di Uranopoli, costituendo così un rapporto di paternità tra il reggitore e di fratellanza tra i sudditi. La notizia di Aristone che egli si era rappresentato come il sole[209]può ricevere una spiegazione verosimile con la partecipazione di Alessarco al „χορός" di Menecrates Zeus[210]. Il ogni modo il paragone del magistrato o del re con il sole, risale al secolo V a.Cr., ed è stato applicato, ad esempio, dalla Commedia antica a Cleone[211]. Rimarrebbe sempre l' oscurità dei rapporti fra Alessarco „κτίστης" e non propriamente re della città, il simbolo del sole, Zeus, l' „οὐρανός", a cui il sole medesimo è subordinato, e la suprema divinità, padre di tutti gli uomini. Non si dimentichi che, per Teofrasto, questi ultimi, sono figli del Cielo e della Terra[212]. Con molta maggior sicurezza il sole, la luna e gli astri nelle monete di Alessarco alludono alla città celeste, di cui Uranopoli era l'immagine terrena[213]. La Afrodite Urania, pure nelle monete, normalmente esprime la forza cosmica, che modera il sole, gli astri e la terra[214], oppure la conoscenza ideale ed universale[215]. E il concetto di un legame cosmico, già formulato dai Presocratici anche con un significato etico-politico senza ricorrere alla dubbia identificazione con l' „οἰκείωσις" di

[206] Cfr. Moreau, op. cit., pp. 110 e sgg.; 117 e sgg.; I. A. Notopulos, The symbolism of the sun and light in the Republ. of Plato, in Class. Philol., 1944, pp. 163 e sgg.; 223 e sgg.; R. Bultmann, Zur Gesch. der Lichtsymbolik im Altertum, in Philologus, 1948, pp. 1 e sgg.; Kerschensteiner, op. cit., pp. 110 e sgg.; 117 e sgg.; 171 e sgg.; 198 e sgg.

[207] Fr. A 1, cfr. Democrit., fr. B 247 D.–K.

[208] Tarn, Alex., II, 431. Alessarco filologo: Arist. Salam., fr. 4 Jacoby. [209] L. c.

[210] Cfr. O. Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoneus, in Tübing. Beitr. zur Altertumswiss., XVIII (1933), pp. 12 e sgg., la cui cronologia non sembra demolita da Tarn, Alex., pp. 433–4.

[211] Parodisticamente in Eupol., fr. 290 Koch; Aristoph., Equit., vv. 74 e sgg.

[212] Ap. Phorphyr., De abstin., III, 25 Nauck.

[213] Sole, luna e cinque pianeti simbolo del cosmo: Philol., fr. A 16; Democrit., fr. A 40 D.–K. Non bisogna dimenticare l'influsso pitagorico, cfr. Zeller-Mondolfo, op. cit., I, 2 pp. 628 e sgg. [214] Cfr. Plat., Conv., p. 180 d.

[215] Plat., Cratyl., p. 180 d.; 396 b; Phaedr., p. 259 d. Il globo può simboleggiare l'onniscienza, cfr. Duris ap. Athen., XII, p. 536 a.

Teofrasto. Del pari negativa è la testimonianza, fornita dall'indirizzo di una lettera di Alessarco ai Cassandrei[216]. Il vocabolo infatti non ha riscontro nel lessico greco conosciuto (a meno di supporlo costruito artificiosamente sulla radice μαρ = splendere). Gli editori di Ateneo hanno creduto quindi di correggere i manoscritti, leggendo invece di „ὁ μάρμων" „ὁμαιμέων" od „ὁμαίμων". L'epistola di Alessarco sarebbe rivolta genericamente ai capi dei consanguinei, il che implicherebbe il concetto di fratellanza degli uomini. Ma in tal modo si rischia di cadere in una evidente petizione di principio, presupponendo appunto ciò che dovrebbe essere convalidato. Quand'anche si accetti la lezione di „ὁμαιμέων" o di „ὁμαίμων", rimane sempre il fatto che Uranopoli e Cassandrea erano state fondate da due fratelli e che i loro rispettivi abitanti potevano considerarsi vincolati dalla parentela dei „κτίσται"[217].

Vicino ad Evemero ed a Alessarco sarebbe collocato Teofrasto, costituendo il cosiddetto „circolo di Cassandro". Egli, in antitesi con il suo maestro Aristotele, avrebbe affermato l'unità di tutti gli uomini, dimostando un così netto cambiamento di pensiero da far supporre l'intervento di una nuova e decisiva esperienza[218]. Teofrasto, esponendo la teoria combattuta in seguito da Crisippo, che includeva nella stessa comunità uomini ed animali, si richiama alle dottrine presocratiche sull'unità di tutte le cose nel cosmo[219]. Egli, per svolgere questo suo concetto, segue lo sviluppo logico dell'estensione del vincolo della „οἰκείωσις", dai gruppi più ristretti a quelli più universali[220]. Non si tratta quindi – quale che sia l'origine di quel concetto[221] – di un allargamento della collettività umana in seguito ad eventi storici capitali, ma della semplice definizione dell'idea di unione di tutti gli esseri con un processo di analisi logica, per cui si passa dal

[216] In Athen., III, p. 98 e: „Ἀλέξαρχος ὁ μάρμων τοῖς πρόμοις γαθεῖν".

[217] Contro, Tarn, Alex., II, 431–2. Alessarco, che, come ideologo innovatore, poteva più facilmente passar sopra agli usi ufficiali – del resto non dimostrati in modo positivo per l'epoca sua – con molta probabilità ha dato importanza all'ovvio rapporto del legame fraterno fra i due fondatori delle rispettive città.

[218] Tarn, Unity, pp. 19 e sgg.; Alex., II, 426 e sgg.

[219] Cfr. Fisch, art. cit., pp. 78 e sgg.

[220] Porphyr., De abstin., l. c. Il testo di Stob., II, 7, 13 W.-H. può essere pertinente (cfr. F. Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, in Philologus, Suppl. XXX, 1 (1937), p. 69), anzi sembra più vicino all'originario pensiero teofrasteo, senza l'inevitabile modificazione, dovuta all'inserimento nella dottrina porfiriana, od almeno alla tradizione peripatetica in generale. Comunque il passo di Porfirio e quello di Stobeo, nel loro fondo comune, risalgono ad idee anteriori a Teofrasto ed allo Stoicismo (il che non è molto considerato dal Fisch, art. cit., p. 80), si veda, in genere, Mühl, Theophrastos und die Vorsokratiker, in Archiv für die Gesch. der Philosophie, 1923, pp. 62 e sgg. Interessa anche Festugière, La révélation cit., II, 306 e sgg.

[221] La cronologia del „περὶ εὐσεβείας", a cui avrebbe attinto Porfirio, è incerta. Se si pone l'opera verso la fine dell'attività di Teofrasto (Cfr. Jaeger, Diokles von Karystos, 1938, p. 137) non sono da escludersi eventuali influenze stoiche. Si vedano Dirlmeier, op. cit., pp. 49 e sgg.; Fisch, art. cit., pp. 79–80; O. Regenbogen, in Pauly-Wissowa, Suppl. VII (1940), cc. 1525 e sgg.

concetto più comprensivo a quello più esteso. Aristotele medesimo, d'altra parte, applica un metodo analogo alla nozione di ,,φιλία"[222].

La continuità del pensiero greco non è interrotta od improvvisamente modificata da una presunta rivoluzione ideologica, dovuta al genio di Alessandro. Le sue gesta eccezionali sono state registrate dagli antichi in narrazioni meramente pragmatiche o hanno fornito la base per una brusca evasione nella teoria etico-politica, con diversi atteggiamenti, che riflettono, quasi per simboli, le successive reazioni spirituali del mondo ellenistico e romano. Già all'inizio del secolo III a.Cr. al ,,filosofo in armi" di Onesicrito, i primi Cinici opponevano l'ambizioso fatuo e sleale, gli antichi Stoici lo schiavo delle passioni, i Peripatetici l'uomo corrotto dalla Fortuna[223]. Ibridi connubî ed antitesi irreducibili insidiano l'apparente plastica unità del figlio di Filippo. Il ritmo contradditorio si accentua con l'impero romano, sotto i mobili impulsi dell'epoca. Alla rivalutazione augustea subentra l'antipatia dei circoli senatorî sotto i Giulio-Claudî ed i Flavî, per cedere di fronte alla rinnovata esaltazione promossa dalle correnti cosmopolite ed umanitarie, soprattutto elleniche, nell'epoca di Traiano

[222] Cfr. S. Lorenz, De progressu notionis φιλανθρωπίας, 1914, pp. 35 e sgg. Non pare giustificato restringere con il Tarn, l. c., l'estensione della ,,φιλία" in Ethic. Nicom., VIII, p. 1155 a 21–2, solo all'uomo in viaggio. Si tratta invece di un esempio, che conclude il precedente ragionamento, destinato proprio a precisare la maggiore ampiezza possibile del concetto medesimo di ,,φιλία" (p. 1155 a l e sgg., specie 16–20), che si verifica appunto nei diversi gruppi naturali di esseri animati e soprattutto in quello degli uomini (sul significato di ,,ὁμοεθνής" rispetto ad ,,ὁμόφυλος", cfr. Stob., l. c., si veda anche Newman, op. cit., III (1902), pp. 393 e sgg.). Che lo Stagirita pensi a tutti gli uomini e non agli uomini di una stessa razza è confermato dalle considerazioni sul valore essenziale della ,,φιλία" per la vita (p. 1155 a 5: ,,ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἕλοιτο ἂν ζῆν κτλ.") e sul problema dell'amicizia verso gli schiavi (p. 1161 b 2 e sgg.). Si noti inoltre che per Aristotele la ,,φιλία" è simile all' ,,ὁμόνοια", anzi la comprende (p. 1155 a 24–6; 1161 b 11–4). La ,,φιλία πολιτική", identica all' ,,ὁμόνοια" si attua più facilmente fra gli uomini ,,ἁπλῶς σπουδαῖοι", e ciò ai fini dello stato ideale (Ethic. Nicom., IX, p. 1170 b 29 e sgg.), cfr. Newman, op. cit., II, 294–5; Ryffel, op. cit., p. 30; 170 e sgg.; Aristotle, The Nicomachean Ethics, comm. H. H. Joachim, ed. R. A. Rees, 1951, pp. 242 e sgg.; non bene intende Haarhoff, op. cit., pp. 95 e sgg. Gli accenni poi di Teofrasto al Cielo ed alla Terra, genitori di tutti gli uomini, ed a Cipride, principio di unità degli esseri (ap. Porphyr., De abstin., l. c.; II, 21) si richiamano al comune fondo di dottrine presocratiche, specie di Empedocle e dei Pitagorici (cfr. Mühl, Ant. Menschheitsidee, pp. 55–7, che aggiunge anche riflessi stoici, indifferenti però all'assunto della continuità di Teofrasto rispetto alle teorie citate, delle quali il Tarn nega solo apoditticamente l'universalismo, Unity, pp. 29; 37). Per gli uomini, figli del Cielo e della Terra, secondo la credenza orfica, si vedano, a partire dal secolo IV a. Cr., le testimonianze in Diels-Kranz, op. cit., I, 15 e sgg.

[223] Cfr. Stroux, art. cit.; Ehrenberg, Alex. and the Greeks, pp. 52 e sgg.; Polypragmosyne: a Study in Greek Politics, in Journ. of Hell. Stud., 1947, pp. 62 e sgg.; H. U. Instinsky, in Beitr. zur geist. Überlieferung, 1947, pp. 187 e sgg.; Höistad, op. cit., pp. 207 e sgg.; Welles, in Amer. Journ. of Archaeol., 1951, p. 434; Hampl, art. cit., pp. 19 e sgg.; Heuß, art. cit., pp. 101 e sgg. Si veda anche, per le rappresentazioni figurative, M. Bieber, The Portraits of Alex. the Great, in Proceed. of the Amer. Philos. Society, XCIII, 5 (1949), pp. 374 e sgg.

e di Adriano. Il re di Macedonia, l'egemone della Lega di Corinto, il condottiero d'Isso e di Gaugamela, l'eroe dell'Iran e dell'India, l'onnipotente dominatore di Susa e di Babilonia presenta mille volti, come mille volti hanno la prassi politica e l'azione pura. Ma Alessandro viene sollevato all' Olimpo o bollato dal marchio della tirannide e del vizio nella misura, in cui interessi, sentimenti, gusti ed idee, secondo le diverse circostanze di tempo e di luogo, lo ammettono o lo respingono dal quadro del monarca perfetto, elaborato dai Greci e ripetuto dagli scrittori latini fino alle soglie del Medioevo. ,,Le choeur des ésprits paraît se grouper autour du piédestal qui attend la statue d'Alexandre. Mais Alexandre ne fait ici qu'un éclair éblouissant, sans lendemain d'institution politique. Le monde grec ne produira jamais ce type de ,,βασιλεύς'', et le monde occidental ne le connaîtra qu'avec les empereurs romains''[224].

Torino ROBERTO ANDREOTTI

[224] A. Thibaudet, En campagne avec Thucydide, 1922[8], pp. 201–2.

LARIBUS AUGUSTIS MAGISTRI PRIMI

Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti

Friedrich Zucker zum 70. Geburtstag*

I. Die antiken Zeugnisse

1. a) *Cassius Dio* LV, 8, 1: Τιβέριος δὲ ἐν τῇ νουμηνίᾳ, ἐν ᾗ ὑπατεύειν μετὰ Γναίου Πίσωνος ἤρξατο ....
   b) *Cassius Dio* LV, 8, 6: ..., οἱ δὲ δὴ στενωποὶ ἐπιμελητῶν τινων ἐκ τοῦ δήμου, οὓς καὶ στενωπάρχους καλοῦμεν· καί σφισι καὶ τῇ ἐσθῆτι τῇ ἀρχικῇ καὶ ῥαβδούχοις δύο ἐν αὐτοῖς τοῖς χωρίοις, ὧν ἂν ἄρχωσιν, ἡμέραις τισὶ χρῆσθαι ἐδόθη, ἥ τε δουλεία ἡ τοῖς ἀγορανόμοις τῶν ἐμπιμπραμένων ἕνεκα συνοῦσα ἐπετράπη, καίτοι καὶ ἐκείνων καὶ τῶν δημάρχων τῶν τε στρατηγῶν πᾶσαν τὴν πόλιν, δεκατέσσαρα μέρη νεμηθεῖσαν, κλήρῳ προσταχθέντων· ὃ καὶ νῦν γίγνεται ....
   c) *Cassius Dio* LV, 9, 1: Τοσαῦτα μὲν ἐν τῷ ἔτει τούτῳ ἐπράχθη· ἐν γὰρ δὴ τῇ Γερμανίᾳ οὐδὲν ἄξιον μνήμης συνέβη.
   τῷ δὲ ὑστέρῳ, ἐν ᾧ Γάιός τε Ἀντίστιος καὶ Λαίλιος Βάλβος ὑπάτευσαν...
2. *Sueton* Aug. 30: Spatium urbis in regiones vicosque divisit instituitque, ut illas annui magistratus sortito tuerentur, hos magistri e plebe cuiusque viciniae lecti. Adversus incendia excubias nocturnas vigilesque commentus est...
3. *Sueton* Aug. 31: ... in cuius ordinatione Sextilem mensem e suo cognomine nuncupavit magis quam Septembrem quo erat natus, quod hoc sibi et primus consulatus et insignes victoriae optigissent ... nonnulla etiam ex antiquis caerimonis paulatim abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios ... Compitales Lares ornari bis anno instituit vernis floribus et aestivis.
4. *Plinius* n. h. III, 66: moenia eius collegere ambitu imperatoribus censoribusque Vespasianis anno conditae DCCCXXVI m. p. XIII. CC, complexa montes septem; ipsa dividitur in regiones XIIII, compita Larum CCLXV.
5. Inschriftliche Zeugnisse: siehe unten
6. *Horatius* carm. IV, 5, 34: te multa prece, te prosequitur mero defuso pateris et laribus tuum miscet numen, uti Graecia Castoris et magni memor Herculis.
7. *Horatius* ep. II, 1: praesenti tibi maturos largimur honores iurandasque tuum per numen ponimus aras.

* Die Arbeit, zum 30. 6. 1951 meinem verehrten Lehrer gewidmet, wurde um neuere Literatur ergänzt und inhaltlich erweitert.

8. *Ovidius* fast. V, 145ff.: mille lares geniumque ducis qui tradidit illos urbs habet, et vici numina trina colunt.

II. Interpretation der antiken Quellen

1. Als wichtigster antiker Beleg für unsere Frage, wann die Konstituierung des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti erfolgte, muß Cassius Dio gelten, weil er ausführlicher als die anderen Zeugen ist und als einziger literarischer Zeuge das Jahr genau angibt. Die Schilderung dieses bedeutungsvollen Ereignisses wird LV, 8, 1 eröffnet mit der Erwähnung der consules des Jahres 7 v. Chr. und LV, 9, 1 abgeschlossen mit der ausdrücklichen Bemerkung: „Das alles geschah in diesem Jahr. Im folgenden waren Caius Antistius und Laelius Balbus Konsuln", die des Jahres 6 v. Chr.

Was erfahren wir nun im einzelnen aus Cassius Dio? „Die στενωποί erhielten im Jahre 7 v. Chr.[1] Aufseher aus dem Volke, die man auch στενώπαρχοι nannte".

[1] Das Datum ist in der wiss. Lit. nicht durchweg anerkannt worden: 1. Fr. Altheim, Röm. Religionsgeschichte, III, Berlin 1933, 59ff.: „... Larenverehrung an den compita, die im Jahre 7 v. Chr. ihre endgültige Form erhielt". 2. P. Ducati, L'Arte in Roma dalle origini al sec. VIII, Bologna 1938, 132: „tale riorganizzazione era stata compiuta nel 7 a. C. da Augusto. 3. E. Strong, Art in Ancient Rome, II, London 1929, 143: 7 v. Chr. 4. L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, Middletown 1931, 185: „each vicus in later records dated its years of existence from the time when it was reorganized, and the earliest date for any one precinct is 12 B.C. ...". 5. W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Lares: schon eine Reihe Jahre vor 7 v. Chr. begonnen (siehe Th. Mommsen, Hermes XV (1880), 109). 6. RE. XII, Sp. 811: „für Mommsens Erklärung". 7. F. Sauter, Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius, 1934, 41ff.: zu Horaz Ode IV, 5: „Kießling-Heinze bemerkt": „nichts hindert anzunehmen, daß schon vor der staatlichen Regelung im J. 12 (v. Chr.), nach welcher der Genius Augusti zwischen die Larenbilder gestellt wurde, das Bild des Genius Augusti im Lararium der Privathäuser seinen Platz fand; aber der Ausdruck: „laribus tuum miscet numen" wäre auch gerechtfertigt, wenn bloß an die Spende und das Gebet gedacht ist". „Auch Ovid spricht von der libatio zu Ehren des Augustus im Zusammenhang mit der Larenspende (fasti II, 635)". 8. A. Kießling-R. Heinze, zu Horaz IV, 5 in: Horaz Oden und Epoden, 7. Aufl. Leipzig 1930, 418: „die erst im Jahre 12 nachweisbare staatliche Neuordnung". 9. Kießling-Heinze, Horaz Briefe, 4. Aufl., 1914, 203 zu II, 1: „es steht nichts im Wege, die prinzipielle Ordnung durch Senatsbeschluß bis 14 zurückzuschieben". 10. G. Lippold, Vat. Kat. III, 1, 1936, 64: „wenn, wie wahrscheinlich, der Kult der lares compitales von Augustus 7 v. Chr. neu eingerichtet worden ist..." 11. A. v. Premerstein, Vom Werden und Wesen des Prinzipats, 1937, 170: 13 v. Chr. Genius Augusti in den Staatskult aufgenommen; Genius Augusti 14/13 bis 7 v. Chr. amtlich in den Kult der lares compitales aufgenommen. 12. E. Strong, Apotheosis and After-Life, 1915, 66: 14–7 v. Chr. 13. C. Pietrangeli, BullCom. LXIV (1936), 14: 7 v. Chr. 14. G. Gatti, BullCom. XXXIV (1906), 192: 7 v. Chr. 15. G. Mancini, BullCom. LXIII (1935), 70: 7 v. Chr. 16. H. Jordan, Vesta und die Laren, 25. BWPr. (1865), 16: 746 a. u. c. 17. S. Accame, BullCom. LXX (1942), 25 (Bullettino): 7 v. Chr. 18. RE s. v. Augustales II, Sp. 2354: magistri vicorum, die seit 6 v. Chr. den Kult des genius Augusti und den der Lares compitales pflegen. 19. RE s. v. Kaiserkult, Suppl. IV, Sp. 827: 14/13 v. Chr. wird der Genius

Στενωπός (στενός, ὀπή) meint nach Ausweis des Liddell-Scott[2] schmale Passagen, Gassen. Στενώπαρχοι sind Aufseher über diese Gassen, aber nicht im Sinn von Straßenmeistern oder Gassenaufsehern. Für kommunale Verwaltungsaufgaben sind die στενώπαρχοι in geringstem Maße und nur gelegentlich zuständig gewesen. Die Gassen sind als pars pro toto für den Bezirk zu verstehen, dem die στενώπαρχοι mit sakralen Hauptaufgaben vorstehen. Ein solcher Bezirk heißt in der lateinischen Terminologie vicus. Die στενώπαρχοι sind die vicomagistri, mit ihnen in der Art der Wortbildung und der Bedeutung nach identisch.

Die Viertel bekamen also im Jahre 7 v. Chr. Behörden, die man *auch* vicomagistri nannte. Cassius Dio ist also im Terminologischen sehr genau. Neben magistri vici kommt in der literarischen und epigraphischen Überlieferung die Amtsbezeichnung magistri compiti, magistri pagi, magistri vicorum oder pagorum vor.

Die vicomagistri durften, wie Cassius Dio weiter berichtet, „an bestimmten Tagen in den für ihre Tätigkeit zuständigen χωρία (= vici) die toga praetexta tragen und sich von zwei Lictoren geleiten lassen. Den vicomagistri waren auch die Sklaven zugeordnet, die den Aedilen für den Fall von Feuersbrünsten zur Verfügung standen. Aber die Aedilen, die Volkstribunen und die Praetoren behielten über die Stadt im Ganzen, die in 14 Regionen eingeteilt war, die Oberaufsicht". So weit Cassius Dio.

Im Zusammenhang mit der Neugliederung Roms in 14 Regionen, die, wie wir hinzufügen dürfen, in vici unterteilt waren, stehen die Funktionen der vicomagistri, zu deren Vollzug sie in ihren vici an bestimmten Tagen die toga praetexta tragen und sich der Lictoren bedienen konnten. Welche Funktionen die vicomagistri ausübten, erfahren wir aus Cassius Dio nicht. Das war dem antiken Leser bekannt. Er wußte, um welche grundsätzliche und entscheidende Neuerung es sich bei der von Cassius Dio erwähnten augustischen Reform gehandelt hat. Uns späteren Interpreten kommen Inschriften, literarische Hinweise und vor allem auch die epigraphischen und bildlichen Zeugnisse auf den uns erhaltenen Laren-Altären selbst zu Hilfe.

2. Sueton Aug. 30 erwähnt, daß Augustus die Stadt in regiones und vici eingeteilt habe. Über die regiones sollten alljährlich durch das Los bestimmte Behörden, über die vici die von der Einwohnerschaft eines jeden vicus gewählten magistri e plebe die Aufsicht führen. Auch bei Sueton wird die Tätigkeit der vicomagistri mit der Einteilung der Stadt in regiones und vici durch Augustus in Verbindung gebracht.

Augusti offiziell in den Staatskult einverleibt. In Zukunft wird der Genius des Augustus (wie der Caesars) in die Eidesformel aufgenommen und zusammen mit den kaiserlichen Laren verehrt. 20. Fr. W. Goethert, Zur Kunst der römischen Republik, Diss. Köln 1931, 24: 7 v. Chr.

[2] A Greek-Engl. Lex. s. v.

3. Bei Sueton Aug. 31 scheint mir folgendes wichtig. Auf die Erwähnung der Umbenennung des Monats Sextilis in Augustus – im Jahre 8 v. Chr., wobei nicht des Augustus Geburtsmonat wie bei Caesar (Julius), sondern der Monat der Eroberung des Ptolemäerreiches geändert wurde – folgt die Bemerkung, daß Augustus einige der alten Bräuche, die allmählich in Vergessenheit geraten waren, wieder einführte, u. a. auch die ludi compitalicii. Er bestimmte ferner, daß zweimal im Jahr (vielleicht am 1. Mai[3] und am 1. August) die Laren mit Frühlings- und Sommerblumen bekränzt werden sollten. Ich glaube der von Sueton gewählten Reihenfolge in der Schilderung der Einzelheiten entnehmen zu sollen, daß die Reorganisation der ludi compitalicii und die Anordnung der Larenbekränzung nach dem Jahre 8 v. Chr. erfolgt sind, daß also hier das Jahr 8 v. Chr. in gewisser Hinsicht einen terminus post abgibt.

4. Plinius führt näher aus, daß die Stadt in 14 Regionen und 265 compita Larum eingeteilt worden sei. Es ist interessant, daß Plinius statt vici – konkreter – compita Larum setzen konnte, weil jeder vicus sein compitum Larum erhielt als religiösen, dem altrömischen Schutzgeisterglauben ebenso wie dem Kult des lebenden Herrschers dienenden Mittelpunkt[4].

Bevor wir uns den inschriftlichen und weiteren Quellen zuwenden, soll im folgenden kurz skizziert werden, was in unserem Zusammenhang über die vicomagistri im allgemeinen und über die augusteische Reform im besonderen gesagt werden kann.

Die vicomagistri der augusteischen Zeit sind eine auf eine lange Tradition zurückblickende Behörde, die durch die augusteische Reform vom Jahre 7 v. Chr. neue Funktionen zu übernehmen gewürdigt wurde. Varro[5] nennt für uns als erste literarische Quelle vici. Magistri vici sind für die republikanische Zeit Roms inschriftlich belegt[6]. Die magistri vici heißen auch magistri compiti[7]. Cicero erwähnt oft vici[8]. In Minturnae, Capua und Pompeji sind die magistri als magistri compiti bezeugt[9]. Weiter in die republikanische Zeit zurückverfolgen läßt sich die Bezeichnung magistri pagorum. „Pagus, der Gau, ist die älteste Landgemeinde in Italien, die vor jeder Städtegründung liegt, ist aber

[3] Vgl. S. Accame, La legislazione romana intorno ai collegi nel l. sec. a. C., BullCom. LXX (1942), 19 (Bullettino).

[4] E. Bickel, PAGANI, Kaiseranbeter in den Laren-Kapellen der pagi urbani im Rom Neros und des Apostels Petrus, RhM. N. F. 97 (1954), 43.

[5] De lingua latina V, 159; vgl. auch V, 49.

[6] CIL I², 1002, eine Inschrift, die vermutlich zu einem compitum gehört; viell. auch CIL I², 2514 = Dessau 6075: wenig vor 23 v. Chr., aber unklar, ob zu Rom gehörig, vgl. S. Accame, a. a. O. 19; CIL VI, 2221, vgl. The Oxford Classical Dictionary (1950) s. v. vicomagistri .

[7] CIL I², 777 aus den Jahren 47/46 v. Chr., vgl. S. Accame, a. a. O. 19; 44.

[8] Pro Sest. 15, 34; de domo 21, 54; de pet. consul. 8, 30, vgl. S. Accame, a. a. O. 19.

[9] S. Accame, a. a. O. 20; zu den Inschriftstelen von Minturnae vgl. J. Johnson, Excav. at Minturn. V, 2: Inscr. P. I, Republ. magistri, 1933; vgl. dazu E. Staedler, Hermes 77 (1942), 149ff. und Fr. Zucker, Hermes 78 (1943), 200ff.; vgl. S. Accame, a. a. O.

auch in die Bezirkseinteilung der Großstadt eingedrungen (E. Kornemann, Realenc. XVIII, 1942, Sp. 2295ff. u. 2318ff. s. v. paganus u. pagus)"[10]. Pagus ist der größere, vicus ein durch Unterteilung des pagus entstandener kleinerer Bezirk. Außer in geringerem Maße kommunalen hatten die pagi vorwiegend sakrale Aufgaben, nämlich den Kult der Lares zu pflegen, die Compitalia und Paganalia zu feiern[11].

Die Verehrung der Laren reicht in die vorrepublikanische, älteste Zeit Roms und Italiens hinauf. Der Name Lar ist mit dem etruskischen Praenomen *Larth* zusammengestellt worden[12]. Die Überlieferung verweist auf Numa Pompilius[13], den zweiten der sieben Könige Roms. Sogar den Kult der Lares compitales – compita setzen eine Einleitung des Landes nach Flur- und Gemeindebezirken voraus – läßt Dionys von Halikarnaß auf Servius Tullius zurückgehen, den vorletzten der Könige. Die Laren sind ursprünglich Feld- und Ortsgeister, schützende Flurhüter, die ihren Kult an den Kreuzwegen einer bäuerlichen Lebenshaltung des Volkes verdankten. „Die besondere Abhängigkeit des Ackerbaus von Wetter und Himmel hat die Bauern als pagani in der Frühzeit zusammengeführt, um gemeinsam die Schutzgeister der Flur durch Riten und Bitten herbeizurufen"[14]. Die Lares sind „Vegetationsdämonen, und zwar nicht solche des Bodens und der Erde, sondern des Himmels, des Regens und des Sonnenscheins, der Wolken und der Hagelstürme, die sie bringen können und vor denen sie zu schützen vermögen"[15]. An der Stelle, wo Wege oder Flur-

[10] E. Bickel, a. a. O. 2.

[11] E. Bickel, a. a. O. 3; 4; 43; zu den Compitalia vgl. Class. Phil. XXVII (1932), 268–273.

[12] H. L. Stoltenberg, Woher kamen die Vorfahren der Etrusker ?, FuF. 24 (1950), 62ff.; RE s. v. Lares, Sp. 806; F. Ribezzo, Etrusco-lat. Lar „Lare domestico", Lara, Larunda, mater Larum, Riv. IGI 21 (1937), 40; Pestalozza, Mater Larum et Acca Larentia, RendRIst. Lombardo 2. Ser. 66 (1933), 905ff.; A.H.Krappe, Acca Larentia, AJA. 46 (1942), 490–499; RM 40 (1925), 323.

[13] BullCom. LXIII (1935), 69.

[14] E. Bickel, a. a. O. 4.

[15] E. Bickel, a. a. O. 8; zum Larenkult allgemein: RE s. v. Lares; W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Laren; RE s. v. Kaiserkult, Sp. 827; RE s. v. Augustales, Sp. 2354; H. Jordan, Vesta und die Laren, 25. BWPr. 1865; Fr. Matz, Katalog der Bibl. Rom II, 2 (1932), S. 1065ff.; Scharbe, De Geniis, Manibus et Laribus, Diss. 1854; A. Preuner, Über Vesta, Laren und Genien, Phil. 24 (1866), 243ff.; G. Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer, München 1912, 2. Aufl.; E. Tabeling, Mater Larum, Frankfurt a. M. 1932 (Rez. DLZ. 1933, 172ff.; PhW. 1933, 861ff.; Gnomon 12 (1936), 415ff.; JRS. 25 (1935), 109); R. Enking, Lasa, RM 57 (1942), 1ff.; RE s. v. Penates, Sp. 417ff.; Fr. Dornseiff, Consus und die Laren, ARW. 34 (1937), 384; G. R. Holland, The shrine of the Lares Compitales, TrAPhAss.. 68 (1937), 428ff.; Gordon, The Cults of Lanuvium 1938 (Rez. AJA. 43 (1939), 716); Johnston, The Lares and the Kalends log, ClPh. 1939, 342–356; M. Borda, Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari, Rom 1947; Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Lpzg. und Berlin 1943; L. R. Taylor, Mother of the Lares AJA. 29 (1925), 299ff.; L. Ross Taylor, Recenti studi americani sulla religione romana, in: Gli studi romani nel mondo III (1936), 12ff.; S. Mayence, Étude sur les Lares compitales: Thèse de lic. Univ. de Louvain, 1942–43 (vgl. RBPh. 1944, 582); vgl. G. Niebling, Zum Kult des Genius und der Laren, FuF. 26 (1950), 147ff.; dictionnaire illustré de la Mythologie

grundstücke zusammenstießen, waren den Laren Altäre oder kleinere Kapellen errichtet. Den Larenkult an diesen compita[16] besorgten die collegia compitalicia, die sich besonders aus Freigelassenen und Sklaven rekrutierten[17]. Die magistri pagi, vici oder compiti dieser collegia compitalicia, die auch für die ludi compitalicii zu sorgen hatten, wurden von ministri unterstützt. Aber nicht nur den Laren wurde an den compita geopfert. Andere Gottheiten wie Diana, Ceres, Fortuna, Mercur, Hercules traten hinzu. Ebenfalls werden Tellus, Pales, Faunus, Silvanus genannt[18]. Von diesen ländlichen Altären und Kapellen der vorrepublikanischen Zeit ist die religio Larum herzuleiten, von hier aus ist sie zu einer Zeit, die uns noch nicht genau faßbar ist, auch in das private Haus übertragen worden. „Sehr früh muß sich ... der Wunsch hergeleitet haben, der gleichen Schutzgottheiten auch im Hause zu gedenken. So wurde ihr Kult nach dort übergeführt, wo er bezeichnenderweise zuerst am Herde lokalisiert wurde. Bei dieser Übernahme fand wohl auch die Verminderung der Gottheiten auf eine statt; denn in den älteren Zeugnissen ist meist von dem Lar familiaris die Rede und erst bei den bildlichen Darstellungen überwiegt die Doppelzahl"[19]. Der ländliche Schutzgeisterkult war jedenfalls ursprünglich bildlos. Die Laren waren eine unpersönliche Vielheit. Die uns überlieferte bildliche Form ist erst unter griechischem Einfluß entstanden. Aus der anfänglichen Einzahl des Lar familiaris ist, angeregt vielleicht in frühhellenistischer Zeit durch die Zweizahl der Dioskuren, unter deren Bild die Laren – nun auch die Compitallaren – erscheinen, die übliche Zahl von zwei Laren entwickelt worden. Vielleicht waren auch Gründe der Symmetrie maßgebend, da sie neben den Genius gestellt wurden[20]. Im Hause wurden die Laren also zusammen mit den Gottheiten (di) des häuslichen Herdes, der Vesta, den di penates, di manes verehrt und in die streng beachteten Riten und feierlichen Handlungen der römischen Familie aufgenommen. Darüber schreibt Cicero[21] „quid est sanctius, quid

et des Antiquités grecques et romaines par P. Lavedan, Paris 1931, 3. Aufl. o. J.; R. Vallois, Observations sur le culte des Lares, RA. 1924, II, 21–36.

[16] Daremberg-Saglio, Dict. s. v. compitum; BullCom. LXX (1942), 20 (Bullettino); RE s. v. compitum; G. Wissowa, a. a. O. 167.

[17] E. Bickel, a. a. O. 29; Cic. in Pis. 9; de domo 54; de harusp. respubl. 22.

[18] S. Accame, BullCom. LXX (1942), 19ff. (Bullettino).

[19] E. Burck, Die altrömische Familie, DNBdA. II, Leipzig 1942, 18; Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Lpzg. u. Berlin 1943, 123ff.; zur bildlichen Darstellung der Laren allg.: W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Laren; Fr. Matz, Katalog der Bibl. Rom II, 2 (1932), 1065ff.; H. Jordan, De Larum imaginibus atque cultu, AnnInst. XXXIV (1862), 300ff.; H. Jordan, Larum imagines ineditae, AnnInst. LIV (1882), 70ff.; M. Waites, Nature of Lares and repres. in Roman art, AJA 24 (1920), 241ff.; Skrabar, Denkmäler des Larenkultes aus Poetovio, ÖJh. XIX–XX (1919), Beibl. Sp. 279ff.; L. R. Taylor, AJA 29 (1925), 299ff.; K. Boyce, Corpus of the Lararia of Pompeji, 1937; Holland, The shrine of the Lares Compitales, TrAPhAss. 68 (1937), 428ff.; M. Borda, Lares, Rom 1947.

[20] E. Burck, a. a. O. 19 [21] de domo sua 41, 109.

omni religione munitius quam domus uniuscuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic di penates, hic sacra, religiones, caerimoniae continentur". Zu diesem Ahnenkult des römischen Hauses gehörte ganz wesentlich auch die Verehrung des Genius[22]. Alles, was lebt, hat nach römischer Anschauung einen Genius, einen göttlichen Begleiter, der bewirkt, daß das Band der Generationen von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft nicht abreißt. Auch die Verstorbenen wachen über das Haus. Sie werden als di geehrt. Den di parentes bringen die Kinder Totenopfer. Seit der Übertragung der Laren ins Haus sind diese mit dem Genius verbunden.

Im Jahre 64 v. Chr. wurden, wenigstens in Rom, die collegia compitalicia durch Senatsbeschluß abgeschafft[23], da sie offenbar leicht in der turbulenten Zeit der späten Republik Werkzeuge des Umsturzes werden konnten. 58 v. Chr. waren die collegia wieder durch die lex Clodia erlaubt. Da aber eine größere Zahl collegia, als 64 v. Chr. verboten worden war, durch die Großzügigkeit der lex Clodia sich neu konstituierte, hat Caesar diese Neugründungen, und nur diese allein, beseitigt[24]. Die alten collegia blieben also bestehen. Nur scheinen die ludi compitalicii allmählich in Vergessenheit und Verfall geraten zu sein, wie wir aus Sueton Aug. 31, 4 entnehmen können. Die Compitalia wurden nach Dionys von Halikarnaß zu seiner Zeit einige Tage nach den Saturnalia gefeiert.

Überzeugt von der Bedeutung der Larenverehrung, die eine der wesentlichen religiösen Grundlagen des römischen Volkes und der Familie war, hat Augustus die Tradition der religio Larum nicht nur fortgesetzt, sondern ihr durch staatliche Organisation und Bindung an das Herrscherhaus neuen Auftrieb und eine neue Bedeutung gegeben – vor allem für den Herrscherkult[25]. Was Cassius Dio an der oben interpretierten Stelle verschweigt, also als bekannt voraussetzt, bezieht sich auf diese von Augustus geschaffene neue, zusätzliche Aufgabe der magistri vici. Bei der Einteilung Roms in 14 Regionen und 265 vici[26] erhielt im Jahre 7 v. Chr. jeder vicus sein compitum Larum, in dem von staatswegen die zwei lares Augusti in der festen Verbindung mit dem genius Augusti verehrt wurden. Den Kult pflegten vornehmlich die collegia compitalicia, an deren Spitze für jeden vicus vier magistri vici standen mit ministri als Gehilfen. Den Laren wurde ein Schwein geopfert, dem Genius ein Stier.

[22] W. F. Otto, Die Manen, 1923; E. Rink, Die bildlichen Darstellungen des römischen Genius, Diss. Gießen 1933; Daremberg-Saglio, Dict. s. v.; E. Burck, a. a. O. 22ff.; Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube 18ff. [23] S. Accame, BullCom. LXX (1942), 27ff. (Bullettino).

[24] Vgl. Sueton div. Jul. 42: cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.

[25] E. Bickel, PAGANI, RhM. 97 (1954), passim; ausführl. Bibliographie zum Herrscherkult in Bulletin de l'Association Budé 1948; vgl. auch Bibliogr. in A. Grenier, Les Religions étrusque et romaine, Paris 1948, 196; vgl. J. Vogt, Zum Herrscherkult bei Julius Caesar, in: Studies presented to D. M. Robinson, II, Saint Louis 1953, 1138–1146; P. Lambrechts La politique apollonienne d'Auguste et le culte imperial, NClio V (1953), 65–82.

[26] Ch. Hülsen, Forma urbis, Nomenclator, 1896, 96ff.; H. Jordan-Ch. Hülsen, Topogr. III, 699ff.

Daß die zwei Lares Augusti, d. h. die Laren des augusteischen Hauses zusammen mit dem genius Augusti vom Jahre 7 v. Chr. an im Kult der vici an den Compitalsacella öffentliche Opfer genossen, bedeutet die Verbindung der alten religio Larum mit dem offiziellen Herrscherkult. Die häuslichen Laren und der häusliche Genius des Augustus wurden zum offiziellen Staatskult erhoben.

5. Für das Verständnis dieser Neuerung sind die epigraphischen und bildlichen Zeugnisse, vor allen Dingen auf den Larenaltären selbst, von Wichtigkeit[27]. Wir kennen folgende datierten Larenaltäre der augustischen Zeit:

a) (Altar Rom, Vat., Belvedere 87b[28]: 12 v. Chr.)
b) Larenaltar Rom, Vat., Sala delle Muse 516a[29]: 7 v. Chr.
c) Larenaltar Florenz, Uffiz.[30]: 2 v. Chr.
d) Larenaltar Rom, Mus. Nuovo[31]: 2/1 v. Chr.
e) Larenaltar Rom, Mus. Nuovo[32]: 2/3 n. Chr.

Wodurch sind diese Altäre datiert und was geben ihre inschriftlichen Belege für unsere spezielle Frage nach dem Beginn des Compitalkultes der lares und des genius Augusti aus? Stützen sie das von Cassius Dio genannte Datum 7 v. Chr.?

Den Altar Rom, Vat., Belvedere 87b habe ich eingeklammert in die Liste aufgenommen, weil er nicht im strengen Sinn zu unserer Gruppe der mit der augusteischen Reform vom Jahre 7 v. Chr. zusammenhängenden Altäre gehört. Die Inschrift CIL VI 876 = Dessau, Inscr. Lat. sel. I, 83 besagt, daß dem Imp. Caesari Divi filio Augusto der Altar vom Senat und vom römischen Volk

[27] Darüber ausführlich G. Niebling, Die Stilentwicklung des römischen Reliefs im 1. Jh. n. Chr. am Beispiel der Laren- und Grabaltäre, Diss. Heidelberg 1945; W. Altmann, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, Berlin 1905, bes. 174–187; G. Niebling, Zum Kult des Genius und der Laren, FuF. 26 (1950), 147ff.

[28] W. Amelung, Die Sculpturen des Vat. Mus. II, 1908, 242ff. 87b, Taf. 15; E. Courbaud, Le Bas-Relief Romain à représentations historiques. Paris 1899, 99ff. H. C. Bowerman, Roman sacrificial altars, Diss. Middletown 1913, 45ff., Nr. 60; W. Helbig, Führer I, 3. Aufl., Leipzig 1912–13 102ff., Nr. 155; E. Strong, Apotheosis and After-Life, 65ff., Taf. VII u. VIII; E. Strong, La scultura Romana, I, Florenz 1923, 57ff.

[29] G. Lippold, Vat. Kat. III, 1, Berlin 1936, 65, Taf. 31, 516a; H. C. Bowerman, a. a. O. S. 48, Nr. 61; E. Strong, Scultura Romana, 1923, 57.

[30] H. Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien III, 1878, 120ff. (falsche Dat.); E. Courbaud, a. a. O. 101ff.; W. Amelung, Führer Florenz, München 1897, 73, Nr. 99; E. Strong, a. a. O. I, 56ff., Abb. 35; H. C. Bowerman, a. a. O. 24, A. 34; RM. 53 (1939), 180 mit ausf. Lit. (F. W. Goethert).

[31] D. Mustilli, Mus. Muss. 1939, 169ff., Nr. 25, Taf. 112, 428–430; BullCom. XXXIV (1906), 186ff., Taf. VII/VIII.

[32] D. Mustilli, Mus. Muss. 1939, 102, Taf. 59, 236–237; BullCom. XVI (1888), 327–339; XVII (1889), 69–72; RM. 4 (1889), 265–267; ÖJh. XIX–XX (1919), Sp. 285ff. u. Abb. 131; W. Altmann, a. a. O. 176ff., Nr. 232, Abb. 141 und 141a; H. C. Bowerman, a. a. O. Nr. 14, Abb. auf Taf. vor S. 19; E. Strong, a. a. O. I, 55ff., Abb. 33, 34; V. Gardthausen, Augustus und seine Zeit I, 2, Lpzg. 1896, S. 925 (Abb.); II, 3, Lpzg. 1904, 874 (Abb.).

geweiht wird. Es handelt sich also um ein offizielles Staatsdenkmal, keine Weihung eines vicus wie bei den übrigen, von mir aufgeführten Altären. Die Inschrift bezeichnet Augustus als pont. max. Der Altar muß deshalb nach dem 6. März 12 v. Chr. gesetzt sein. Die Datierung des Altars auf das Jahr 12 v. Chr. ist von mir aus Stilvergleichen und mit ziemlicher Sicherheit aus der Interpretation einer Reliefseite geschlossen worden[33]. Darüber unten.

In der Inschrift des Larenaltars Rom, Vat., Sala delle Muse 516a (CIL VI 445; ILS 3613) weihen die MAGISTRI QUI · K · AUGUSTIS · PRIMI · MAGISTERIUM INIERUNT den Altar den augusteischen Laren. Wann die magistri primi ihr Amt angetreten haben, geht aus der Inschrift nicht hervor. Immerhin gestattet uns die Erwähnung der magistri primi, den Altar mit Hilfe einer anderen, unten interpretierten Inschrift zu datieren und damit einen epipraphischen Beleg für das Antrittsjahr der magistri *primi* zu gewinnen.

Der Altar in Florenz, Uffiz. ist von den magistri des vicus sandaliarius den augusteischen Laren geweiht. Das besagt die Inschrift auf der Vorderseite, und die beiden Laren auf der linken Nebenseite des Altars, die inschriftlich als lares Augusti bezeichnet sind, sind die geläufige Bildsymbolik dafür. Auf der Vorderseite, zwischen den Köpfen der Figuren, ist zwar das Jahr 2 v. Chr. durch die Angabe AUGUSTO XIII M · PLAUTIO · SILVANO · COS gesichert als Entstehungszeit für den Altar, aber wir gewinnen für das Antrittsjahr der magistri primi keinen terminus post, weil in der Inschrift nur von den magistri vici gesprochen wird, ohne nähere Angabe des wievielten Jahres.

Da wird nun die Inschrift des Larenaltars Rom, Mus. Nuovo CIL VI 36809 a–b von entscheidender Bedeutung. Von den MINISTRI · ANNI · VI wird unter ausdrücklicher Angabe der Konsuln des Jahres 2 v. Chr.[34] L. Caninius Gallus (1. Juli für Silvanus) und C. Fufius Geminus (seit Aug. mit L. Caninius Gallus) den augustischen Laren der Altar geweiht. Dadurch ist der Altar fest datiert und gehört ins Jahr 2 v. Chr. Zugleich sind auch die inschriftlich erwähnten ministri anni VI ins Jahr 2 v. Chr. datiert. Wir gewinnen als letzte Konsequenz den terminus für die magistri, bzw. ministri *primi*, den wichtigen Zeitansatz 7 v. Chr. Darüber wird unten ausführlich gehandelt. Durch die Erwähnung der magistri *primi* auf dem Altar Vat., Sala delle Muse 516a ist folglich nun auch dieses Denkmal datierbar, nämlich ins Jahr 7 v. Chr. Wir besitzen also hiermit einen Denkmälerbeleg aus dem Jahr der Konstituierung des Kultes der lares und des genius Augusti.

Auf dem Larenaltar Rom, Mus. Nuovo vom Jahr 2/3 n. Chr. CIL VI 30957 sind die MAG · VICI · ANNI NONI genannt, die ihn den augustischen Laren weihen. Durch die oben zitierte Inschrift MINISTRI ANNI VI = 2 v. Chr. läßt sich der Larenaltar Mus. Nuovo ins Jahr 2/3 n. Chr. datieren.

33 Vgl. G. Niebling, Zum Kult des Genius und der Laren, FuF. 26 (1950), 147ff.

34 W. Liebenam, Fasti consulares imperii Romani, Bonn 1909 s. v. 2 v. Chr.; vgl. jetzt A. Degrassi, I Fasti Consolari, Rom 1952, 2 v. Chr.

Die Bildszenen der oben inschriftlich interpretierten Larenaltäre verteilen sich wie folgt:

	Vorders.	Rücks.	l. Nebens.	r. Nebens.
1. Vat., Belv. 87b = 12 v. Chr. CIL VI 876	herabschweb. Victoria m. Clipeus virt. L. und r. Lorbeerbäume	Apotheose d. div. Aeneas	Übergabe d. Laren durch Augustus an Vestalinnen vor der Domus Augustana	Prodigium d. laurent. Sau in Gegenwart d. Aeneas
2. Vat., Sala d. Muse 516a = 7 v. Chr. CIL VI 445	Genius d. Aug. r. 2 Laren	Corona civ. zwischen 2 Lorbeerzweigen	2 vicomagistri am Altar, dah. Flötenbläser	wie l. Nebens.
3. Florenz, Uffiz. = 2 v. Chr. CIL VI 448	Augustus zw. Livia und L. Caesar	Corona civ. zw. 2 Lorbeerzweigen, patera, gutus	2 Laren	gefl. Victoria bringt Schild an Tropaion
4. Mus. Nuovo = 2/1 v. Chr. CIL VI 36809	Corona civ.	patera	Lorbeerzweig	Lorbeerzweig
5. Mus. Nuovo = 2/3 n. Chr. CIL VI 30957	4 vicomagistri am Altar, Flötenbläser, Lict., 2 victimarii mit Stier und Schwein	Corona civ.	Lar	Lar

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese datierten Altäre stilistisch und inhaltlich ausführlich zu interpretieren. Das ist an anderer Stelle versucht worden[35]. Nur das für unser Thema Wichtige sei im folgenden vermerkt.

a) *Der Altar Vat., Belvedere 87b*: auf der Vorderseite des Altars schwebt Victoria mit einem großen runden Schild (Gesamtdurchmesser des Schildes ca. 19 cm) in ihren Händen an einen Pfeiler heran und heftet ihn dort an (Schild wie auf dem Relief der ara der gens Augusta in Karthago). Damit wird an das Ereignis vom Jahre 27 v. Chr. erinnert, als in der Curia für Augustus der goldene Ehrenschild angebracht wurde, der *clipeus virtutis, clementiaeque*

[35] G. Niebling, Die Stilentwicklung des römischen Reliefs im 1. Jh. n. Chr. am Beispiel der Laren- und Grabaltäre, Diss. Heidelberg 1945; G. Niebling, Zur soziologischen Struktur römischer Kunst: Gattungsstil und Zeitstil im 1. Jh. n. Chr., Verh. Ber. 14. Intern. Soziologen-Kongreß Rom, Bd. IV, Rom 1950, 92–114; vgl. auch G. Niebling, Rom – geschichtlich gesehen, Die Antike 19 (1943), 154ff.

iustitiae et pietatis[36]. Rechts und links von dem Schild auf dem Altar stehen die Lorbeerbäume, mit denen, ebenfalls im Jahre 27 v. Chr., die Tür des augustischen Palastes neben dem Apollotempel auf dem Palatin geschmückt wurde.

Auf der linken Nebenseite[37] sehen wir die feierliche Übergabe von zwei Larenstatuetten an eine Priesterin, die von zwei weiteren Priesterinnen, ebenfalls capite velato, begleitet ist. In der Mitte der Szene steht ein girlandengeschmückter, rechteckiger Altar. Die beiden Eckpfeiler, die deutlich nicht als Einrahmung der Seiten, sondern als Andeutung von Architektur verstanden werden sollen, durch eine Fruchtgirlande verbunden, geben die Örtlichkeit der Handlung an.

Ist damit die Übergabe der Lares Augusti an die vicomagistri, die Begründung des Kultes der lares Augusti und des genius Augusti gemeint? So haben Taylor[38], Amelung[39], Bowerman[40], Strong[41], Pietrangeli[42], Helbig[43] interpretiert.

In dem in Vorderansicht stehenden Togatus, capite velato, der alle übrigen Figuren an Größe und Bedeutung überragt, wird man mit gutem Grund Augustus selbst erkennen können, dem der Altar geweiht ist. Wem übergibt er die beiden Larenstatuetten? Den vicomagistri? Eine Dreizahl von vicomagistri ist in der bildlichen Überlieferung der römischen Larenaltäre nicht nachzuweisen. Entweder stehen zwei vicomagistri am Altar, auf dem sie libieren[44], oder vier vicomagistri opfern in Zweiergruppen am Altar[45]. Eine Dreizahl kommt gelegentlich außerhalb Roms vor[46], in Verona[47], in Massilia[48], in Aquileia[49].

[36] Auf Münzen, H. Cohen, Monnaies I, 1880, 70, Nr. 50; 92, Nr. 213; 100, Nr. 264; 102, Nr. 286, 288; 103, Nr, 293, 295; H. Mattingly, Coins 1923, 1, Pl. 1, Nr. 1; Pl. 6, Nr. 4, 5, 13–20; Pl. 7, Nr. 7–8; Pl. 8, Nr. 8–9; Pl. 9, Nr. 4–8, 14–17 u. a.; L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, 1931, 162, Abb. 27; vgl. H. Volkmann, Mos maiorum als Grundzug des augusteischen Prinzipats, DNBdA. II, Leipzig 1942, 261; Res gest. Divi Aug. 34,2.

[37] G. Niebling, Zum Kult des Genius und der Laren, FuF. 26 (1950), 147ff.

[38] AJA. 29 (1925), 308ff.; The Divinity of the Roman Emperor, 1931, 188

[39] Vat. Kat. II, 245

[40] H. C. Bowerman, Roman sacrificial altars, Diss. 1913, 47

[41] Apotheosis and After-Life 1915, 66.

[42] BullCom. LXV (1937), 16.

[43] Führer, I³, 103.

[44] Larenaltar, Vat. Sala delle Muse 516a, vgl. G. Lippold, Vat. Kat. III, 1, 1936, 65 und Taf.

[45] Larenaltar, Mus. Nuovo, vgl. D. Mustilli, Mus. Muss. 1939, 102, Taf. LIX, 236–237.

[46] C. Pietrangeli, BullCom. LXIV (1936), 16; ÖJh. XIX–XX (1919), Sp. 288ff.; S. Accame, La legislazione romana intorno ai collegi nel l. sec. a. C., BullCom. LXX (1942), 20ff. (Bullettino); S. Accame a. a. O. 18ff. erwähnt für Minturnae Inschriften mit drei zu drei magistri, ebenso auch für Capua. In Minturnae und in Capua erscheinen neben den magistri vicorum auch magistrae (vicorum) inschriftlich; vgl. CIL XI, 3196 (18 n. Chr.) magister und magistra pagi. Zu den Inschriften von Capua vgl. CIL I² 672–691. Zu den Inschriftstelen von Minturnae vgl. J. Johnson, Excav. at Minturn. V, 2: Inscr. P. I. Republ. magistri, 1933; E. Staedler, Hermes 77 (1942) 149ff. und Fr. Zucker, Hermes 78 (1943), 200ff. In diesem Zusammenhang sei die Manlius-Ara aus Caere, im Lateran-Mus., erwähnt (E. Strong, La scultura Romana, Florenz 1923, Abb. 36 u. 37). Die Ara gehört

Wie sind auf der Vatikan-Ara die Figuren gruppiert? Rechts vom Altar steht Augustus, hinter ihm, zusammengedrängt und kleiner, zwei Begleiter. Links vom Altar ebenfalls eine herausgehobene Figur, gefolgt von zwei fast hinter dem Pfeiler verschwindenden Personen. Bei den Darstellungen der vicomagistri ist nirgends eine einzelne Person so betont. Außerdem würde bei einem offiziellen Anlaß wie hier, in Gegenwart des Augustus, der Liktor nicht fehlen. Aber so kleine, mädchenhafte vicomagistri gibt es nicht. Das Gewand, keinesfalls eine Toga, ist ein Mantel, der durch Steilfalten gegliedert ist[50]. Das über den Kopf gelegte Tuch ist vor der Brust dicht unter dem Hals zusammengefaßt, wahrscheinlich in dem suffibulum[51].

Die Deutung ist nun leicht. Es sind Vestalinnen. Augustus übergibt der virgo Vestalis Maxima[52] die beiden Larenstatuetten. Die Inschrift auf dem Schild der Vorderseite des Altars zeigt uns, daß wir es mit einem offiziellen Denkmal des Senates und des ganzen römischen Volkes zu tun haben. Entgegen den Inschriften der vicomagistri-Altäre ist hier nicht von den Laren oder dem Genius des Augustus die Rede. Schon deshalb ist die Beziehung auf die Larenkult-Reform vom Jahre 7 v. Chr. eine unbegründete und nicht zu begründende Deutung.

Dem pont. max. gilt die Weihung des Altars. Am 6. März 12 v. Chr. wurde Augustus zum pont. max. gewählt. Als solcher hätte er in der Domus Publica, der Regia auf dem Forum wohnen müssen. Dort in nächster Nähe war der Staatstempel der Vesta. Augustus schenkte aber die Regia den Vestalinnen, da er in seinem Haus, der Domus Augustana auf dem Palatin verbleiben wollte. Um den Vorschriften zu genügen, daß der pont. max. auf öffentlichem Boden wohnen müsse, erklärte Augustus einen Teil seines palatinischen Besitzes zum ager publicus[53]. Hier, in der Nähe seines Hauses, errichtete Augustus eine neue

der frühclaudischen Zeit an und trägt auf der Vorderseite das Relief eines Stieropfers an den Genius des Kaisers. Auf den Nebenseiten ist je ein tanzender Lar dargestellt. Auf der Rückseite thront Fortuna zwischen drei magistri rechts und ihren Frauen, den magistrae vicorum, links. Der Altar stammt aus dem Theater-Bezirk von Caere und hat dem Compital-Kult gedient, vgl. G. Niebling, Zum Kult des Genius und der Laren, FuF. 26 (1950), 147 ff. [47] CIL V, 3257. [48] CIL XII, 406. [49] ÖJh. XIX–XX (1919), Sp. 288.

[50] Die Möglichkeit, Frauen zu erkennen, hat schon W. Amelung, Die Sculpturen des Vat. Mus. II, 1908, 244 erwogen; weibl. Fig. hat H. C. Bowerman, a. a. O. 46 erkannt, ohne daraus die Folgerungen gezogen zu haben.

[51] G. E. Rizzo, La Base di Augusto, BullCom. LX (1932), 26 und Taf.; Daremberg-Saglio, Dict. s. v. Vestalis; F. Magi, I rilievi flavi del Palazzo d. Cancelleria, Rom 1945, 92; H. Dragendorff, Die Amtstracht der Vestalinnen, RhM. 51 (1896), 285 ff.

[52] W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Vesta, Sp. 267; an der Dreizahl der Vestalinnen auf der Vatikan-Ara braucht kein Anstoß genommen zu werden: auf bildlichen Darstellungen ist die Zahl gewöhnlich unter der des „Collegium" von sechs Mitgliedern, vgl. G. E. Rizzo, a. a. O. 26.

[53] Cassius Dio 54, 27, 3; H. Boas, Aeneas' Arrival in Latium, Amsterdam 1938, 160 ff. (Diss.).

aedes Vestae mit einem Palladium, einer Statue der Göttin und einer ara[54]. Dieser Tag, der 28. April 12 v. Chr., wurde einer der wichtigsten Festtage des offiziellen römischen Kalenders.

In der neuen aedes Vestae auf dem Palatin wurde Vesta zusammen mit den Penaten und Laren des julischen Hauses verehrt[55]. Ihre ehrwürdige Tradition und ihre Bedeutung wurden durch das Palladium versinnbildlicht. Damit waren die Laren und Penaten des häuslichen Herdes der gens Julia unter den Schutz der Staatsgöttin im Staatsherd der Domus Augustana gestellt. Zugleich wurden die uralten Symbole im penus Vestae[56] in die neue aedes Vestae des kaiserlichen Hauses gebracht[57]. Das bedeutete zweifellos einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Reform des Kultes der Lares und des Genius Augusti innerhalb der vici vom Jahre 7 v. Chr., mit dieser selbst aber hat die Errichtung der aedes Vestae keine Verbindung[58].

Dargestellt ist also auf dem Relief die Übergabe der häuslichen Laren an die virgo Vestalis Maxima. Die beiden unbärtigen Begleiter des Augustus, mit unverhülltem Kopf, stehen mit der feierlichen Handlung in einem notwendigen Zusammenhang. Erinnern wir uns, daß der Altar vom Senat mitgeweiht wurde, so erkennen wir ohne Schwierigkeit in den beiden Togati die consules. Da wir auch genau wissen, unter welchem Konsulat die aedes Vestae und der Altar der Vesta geweiht worden sind, können wir sogar die Namen einsetzen: P. SULPICIUS QUIRINIUS und C. VALGIUS RUFUS[59], die consules des Jahres 12 v. Chr.

Noch eine Vermutung muß gewagt werden. Es hätte auffallen müssen, daß die säulenartigen Pilaster an den Seiten nicht die ganze Höhe des Altarkörpers einnehmen, auch, daß sie nicht den seitlichen Abschluß des Reliefs bilden. Die säulenartigen Pilaster, mit einem Torus unten endend und in einem Kapitell schwach ausladend, stehen auf steinigem, geebnetem Boden und sind an den Kapitellen mit einer Fruchtgirlande verbunden. Hier ist eine für den feierlichen

[54] Vgl. dazu den ausgezeichneten Aufsatz von G. E. Rizzo, a. a. O.; vgl. die Basis von Sorrent, Münzen, das Relief von Palermo, das Relief in Villa Albani, sämtlich abgeb. bei G. E. Rizzo, a. a. O. Über den Vesta-Tempel vgl. RE. s. v. Penates, Sp. 440 und Lit. Sp. 447; S. B. Platner-Th. Ashby, Topogr. Dict. of anc. Rome, Oxford 1929, s.v.; vgl. F. Magi a. a. O. 90.

[55] Ovid Metam. 15, 864. [56] RE. s. v. Penates, 444.

[57] G. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer, 1912², 144; 378; H. Heinen, Klio XI (1911), 161; C. W. Vollgraff, Le Palladium de Rome, 1938 (Rez. RA. 6. Ser. 14 (1939), 225); H. Jordan, Vesta und die Laren, 25. BWPr. 1865; A. Preuner, Über Vesta, Laren und Genien, Phil. 24 (1866), 243ff.

[58] Lit. bei G. E. Rizzo, a. a. O. 32, A. 14; L. R. Taylor, a. a. O. 184.

[59] Zum Datum der Weihung der aedicula und aedes Vestae: G. E. Rizzo a. a. O. 37, A. 18; Hemerolog. Praen. ad IIII Kal. Mai.: aedicula et ara Vestae in domu Imp. Caesaris Augusti pontif. maximi dedicatast Quirinio et Valgio cos.; RE. s. v. Penates, Sp. 447ff.; W. Liebenam, Fasti Consulares imperii Romani, Bonn 1909, 8; G. Mancini, BullCom. LXIII (1935) 64; A. Degrassi, I Fasti Consolari, Rom 1952, 4; vgl. auch zu den Konsuln H. Dessau, Prosopogr. Imp. Rom. III, 1898, 287ff., Nr. 732 und 382, Nr. 169.

Akt geschmückte Architektur angedeutet, nämlich die Porticus der Domus Augustana. Ich darf an die Darstellung der Säulenporticus der Domus Augustana auf der Basis von Sorrent erinnern, wo sich nach rechts die aedes Vestae mit dem Palladium im Innern anschließt[60]. Zur Gewißheit wird unsere Deutung der säulenartigen Pilaster als abkürzende Angabe der Domus Augustana durch das Relief von Palermo[61]. Hier sehen wir eine im Fragment erhaltene Säule, ebenfalls ohne Epistyl, von der eine Girlande herabhängt – also wird auf dem Relief noch mindestens die zweite Säule angegeben gewesen sein. Auch hier ist die Darstellung der aedes Vestae links und der Domus Augustana rechts durch Rizzo[62] gesichert.

Die heiligen Geräte, lituus und gutus zu den Seiten einer Omphalosschale schließen die bedeutungsvolle Szene auf der Vatikan-Ara nach oben ab.

In bezeichnender Abwandlung wird das Thema „Laren" auf der rechten Schmalseite des Altars wieder aufgenommen[63]. Aeneas ist in ein felsiges, mit alten Bäumen bestandenes Gelände gekommen und steht, auf seinen Stab gestützt, an der Stelle, wo ihm durch den bärtigen Gott Tiberinus[64], der mit einer weit geöffneten Schriftrolle in den Händen auf einem Stein sitzt, geweissagt wird. „Die ungeheure Bache" hat die 30 Frischlinge an der Stelle geworfen, wo sich einst Alba Longa erheben wird, gegründet von des Aeneas Sohn Ascanius, nachdem Aeneas selbst mit der Gründung von Lavinium vorangegangen war.

Nach der Zerstörung Alba Longas durch die Römer im 7. Jahrh. v. Chr. wanderten eine Reihe angesehener Geschlechter wie die Julii und Tullii nach Rom aus.

Die Aeneas-Stadt Lavinium aber wurde der Mittelpunkt des Laren- und Penatenkultes von Latium. Die Römer leiteten ihre Penaten aus Lavinium ab[65]. Aeneas war der Retter und Überbringer der troischen Penaten. Er führte das Palladium mit sich[66]. In Lavinium wurde alljährlich von den römischen Priestern und hohen Beamten bei Antritt und Niederlegung des Amtes den Penaten und der Vesta geopfert[67]. Das Schwein ist das Opfertier für die Laren. Nach Varro

[60] G. E. Rizzo, a. a. O. Taf. I–II.

[61] G. E. Rizzo, a. a. O. 42 und Taf. AGG. C.

[62] G. E. Rizzo, a. a. O. 42.

[63] In unserer Darstellung wird die Altarseite mit der Victoria und der Inschrift als die Vorderseite betrachtet. Bei H. C. Bowerman, a. a. O. 46ff. werden die Seiten verwechselt: wenn man die Seite mit der Victoria als Hauptseite betrachtet, ist auf der linken Nebenseite die Larenübergabe, nicht das Prodigium der laurentischen Sau wiedergegeben.

[64] Vgl. Vergil Aeneis III, 389ff. u. VIII, 31ff.; Dion. Halic. I, 56.

[65] RE. s. v. Penates, Sp. 428; Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im Alten Rom, Lpzg. u. Berlin 1943, passim; P. Boyancé, Les Pénates et l'ancienne religion romaine, in: REA LIV (1952), 109–115. W. Ehlers, Die Gründungsprodigien von Lavinium und Alba Longa, Mus. Helv. 6 (1949) 166–175.

[66] RE. a. a. O., Sp. 435; 439; 444; F. Bömer, Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms. Baden-Baden 1951.

[67] W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Aineias, Sp. 178; L. Preller, Röm. Myth. II, Berlin 1883, 321ff.; H. Boas, a. a. O. 19; C. Koch, Gestirnverehrung im Alten Italien, 1933, 100.

r. r. 2, 4, 18 standen die ehernen Bilder des Mutterschweines und der 30 Jungen auf öffentlichem Platz im Lavinium. Die Priester zeigten sogar eine Art Mumie der Bache, die 30 Frischlinge vertreten die Laren der 30 latinischen Bundesstädte[68].

Aeneas ist der heroische Ahnherr des julischen Hauses[69]. Durch Julus, den Nachkommen des Ascanius, oder, wie man auch annahm, den Sohn des Aeneas war die Abstammung beglaubigt[70]. Gab es ein sinnvolleres Gegenstück zur pietas Augusti als sie mythisch zu erhöhen durch die pietas des Aeneas, seines göttlichen Ahnherrn? Wie Aeneas seine θεοὶ πατρῷοι in treue Obhut genommen hat, so Augustus jetzt die Laren am offiziellen Herd im Bereich seines Palastes, der aedes Vestae auf dem Palatin.

Lavinium, die Gründung des Aeneas, war, wie wir gesehen haben, der Mittelpunkt des Laren- und Penatenkultes Latiums. Jetzt finden die Laren und Penaten des häuslichen Herdes der gens Julia Aufnahme in der aedes Vestae auf dem Palatin, im Staatsherd der Domus Augustana, unter dem Schutz des alten Palladiums des Aeneas.

Stellt die Rückseite des Altars die Apotheose des Augustus[71], des Julius Caesar[72] oder des Aeneas[73] dar? Es gibt nur *eine* Möglichkeit, diese älteste plastische Darstellung der Apotheose in ihrer Bedeutung zu erfassen: sie in den Zusammenhang der übrigen Reliefseiten einzuordnen.

Eine Augustus-Apotheose hat schon mit Recht Amelung abgelehnt[74]. Sie wäre auf einer Weihung des Senats im Jahre 12 v. Chr. in Rom unmöglich. Gerade in den Fragen des Kaiserkultes und der consecratio war Augustus vorsichtig und zurückhaltend. Es ist sehr aufschlußreich, daß Augustus den staatlichen Herrscherkult mit der altrömischen religio Larum verband und ihn in kluger Voraussicht, in Rom und Italien, nur stufenweise realisierte. In dieser Hinsicht ist das Ereignis 12 v. Chr. ein wichtiger Schritt zur Regelung 7 v. Chr. Das tragische Ende des großen Caesar stand Augustus als warnendes Beispiel

[68] W. H. Roscher, a. a. O. Sp. 177; W. Amelung, Die Sculpturen des Vat. Mus. II, 1908, 245.

[69] RE. a. a. O. Sp. 447; H. Boas, a. a. O. 21 ff.; Crutwell, Virgils Mind at work. An analysis of the symbolism of the Aeneid, 1947; E. Tavenner, Roman religion with especial relation to Vergil, in: The Classical Journal XL (1944–1945), 198–220.

[70] Es gab auch eine Version, die Julus dem Ascanius gleichsetzte.

[71] AJA 29 (1925), 308; L. R. Taylor, Divinity 187 ff.; G. E. Rizzo, RM. 21 (1906), 299; vgl. W. Amelung, a. a. O. II, 245; V. Gardthausen, Augustus und seine Zeit II, 3, 1904, 870; 874 (Abb.); so neuerdings L. Curtius, Mitt. d. Deutschen Arch. Inst. I (1948), 79.

[72] E. Strong, Apotheosis and After-Life 1915, 67; RM. 16 (1901), 238; W. Helbig, Führer I, 3. Aufl. 103 ff.; W. Altmann, Grabaltäre, 175, Nr. 230; H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, Vortr. Warburg 1930, 97 ff.

[73] W. Amelung, a. a. O. II, 246 entscheidet sich eher für die Apotheose des Aeneas.

[74] Die Sculpt. d. Vat. Mus. II, 1908, 245; E. Kornemann entscheidet sich nicht für Augustus, wie H. Schrade, a. a. O. 97, A. 2 sagt: vgl. Klio VII (1907), 280, A. 1; ebenso E. Strong nicht für Augustus, sondern für Caesar, vgl. Apotheosis and After-Life, 67.

vor Augen. Die Begriffe „Augustus" und „numen Augusti" bezeichnen die Sphäre, in die sich Augustus, wenigstens in Rom und Italien, bei Lebzeiten hineingestellt wünschte, die Sphäre zwischen Mensch und Gott: πλεῖόν τι ἢ κατ' ἀνθρώπους[75]. Man muß sich des Unterschiedes bewußt bleiben, den Augustus selber machte zwischen einer Verehrung durch Römer und Nichtrömer[76]. Die Apotheose fand im ersten Jh. n. Chr. immer erst nach dem funus statt und war an die Entscheidung des Senats gebunden[77]. Es wurde bei der Apotheose des Augustus sogar noch ein Zeuge bemüht, der unter Eid aussagte: „se effigiem cremati euntem in caelum vidisse"[78].

Die Unmöglichkeit einer Augustus-Apotheose wird weiter bestätigt durch die Größe der rechts neben den beiden Togati stehenden Frau in Tunica und Himation. Sie überragt alle Figuren. Sie kann nur eine göttliche oder mythische Person sein, keinesfalls Livia oder Julia mit Gaius und Lucius Caesar oder mit Tiberius und Drusus[79].

An eine Caesar-Apotheose zu denken könnte man durch die Inschrift verleitet werden: Senatus populusque Romanus imp(eratori) Caesari *divi f(ilio)* Augusto. Aber das ist offizielle Titulatur, die zu keinen solchen Folgerungen zwingt.

Ist eine Caesar-Apotheose auf einem Altar sinnvoll, der die Überführung der Laren in den Staatsherd der Domus Augustana zum Gegenstand hat, das prodigium der laurentischen Sau als mythischen Hintergrund gibt, wenn man bedenkt, daß Caesar es war, der bestimmte den Larenkult pflegende collegia compitalicia auflöste[80]?

Betrachten wir zusammenfassend noch einmal die Gesamtkomposition des Altars. Auf der Vorderseite der Schild mit der Inschrift: Symbol der virtus, clementia, iustitia, pietas Augusti. Die linke Nebenseite stellt die pietas Augusti in einer wichtigen Staatshandlung vor Augen. Auf der rechten Nebenseite werden wir an die pietas des Aeneas erinnert, des Begründers von Lavinium, der latinischen Metropole des Laren- und Penatenkultes. Was liegt näher, als nun auch die Rückseite mit einer Altarseite zu verbinden: der rechten. Der pietas des Aeneas[81] ist der Lohn gefolgt: die Apotheose. Aeneas divus, frontal

[75] Cassius Dio LIII, 16, 8; C. Koch, Gottheit und Mensch, DNBdA. II, Leipzig 1942, 152; vgl. Sueton Aug. 52; Appian B. C. 2, 148; 618; L. Ross Taylor, The worship of Augustus in Italy during his lifetime, Tr. Proc. Am. Phil. Ass. 51 (1920), 116–133; D. M. Pippidi, Numen Augusti, Rev. Et. lat. 1931, 83–112 (abgedr. in: Recherches sur le culte impérial, o. J., 9ff.). [76] L. R. Taylor, Divinity, 142ff.; bes. 148.

[77] E. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit, 1936, 77ff.; 81.

[78] Sueton Aug. 100; Cassius Dio 56, 46, 2.

[79] L. Curtius, Mitt. d. Deutsch. Arch. Inst. I (1948), 79, interpretiert die Gruppe: Livia mit Drusus und Germanicus, links von Augustus sei Tiberius.

[80] RE. s.v. Lares, Sp. 810; G. Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer, 1912, 2. Aufl., 172 und A. 2; Sueton Div. Jul. 42; S. Accame, BullCom. LXX (1942), 13ff. (Bullettino).

[81] Aeneas, pietate insignis et armis: Vergil Aen. VI, 403; zur Aeneas-Apotheose vgl.

und in bedeutungsvoller Größe, steht auf einem zweirädrigen, von vier geflügelten Pferden gezogenen Wagen. Eben verläßt er die Erde, um hinaufzuschweben zu den Regionen des Caelus mit dem geblähten Weltenmantel. Sol-Helios kommt herab auf seinem Wagen, der von vier Pferden gezogen wird und aus einem Bündel glühender Strahlen auftaucht[82]. Der in ganz flachem Relief angedeutete Adler mit den weiten Schwingen zwischen Apollo und Caelus ist Zeichen sieghafter Erfüllung[83]. Ascanius steht links dicht am Wagen und blickt grüßend seinem Vater nach. Auf dem rechten Ende der Bodenleiste sehen wir Lavinia oder eine Tochter des Aeneas mit der grüßend erhobenen Rechten, zwischen Romulus und Remus stehend[84]. Palmbaum[85] und Lorbeerbaum[86] rahmen die Szene an den Seiten ein.

Der adaequate Interpret der sakralen Sphäre, in die wir die Ara im Vatikan hineingestellt haben, ist Ovid[87], der zum Amtsantritt des Augustus als pont. max. die bedeutungsvollen Worte schrieb:

Quisquis ades castaeque colis penetralia Vestae
   Gratare, Iliacis turaque pone focis.
Caesaris innumeris, (quem maluit ille mereri?)
   Accessit titulis pontificalis honor.
Ignibus aeternis aeterni numina praesunt
   Caesaris. Imperii pignora iuncta vides.
Di veteris Troiae, dignissima praeda ferenti,
   Qua gravis Aeneas tutus ab hoste fuit:
Ortus ab Aenea tangit cognata sacerdos
   Numina: cognatum, Vesta, tuere caput.

Ein andernorts durchgeführter umfassender Stilvergleich der Reliefs konnte unsere Datierung in das Jahr 12 v. Chr. befestigen.

b) *Laren-Altar Vat., Sala delle Muse 516a*: Vorderseite: links frontal der Genius Augusti, in Tunica und Toga, capite velato, in der Rechten eine Schale haltend. Rechts anschließend zwei Laren, einander zugewandt, mit den gesenkten Händen zusammen einen Gegenstand, vermutlich eine Schale, fassend. In den erhobenen äußeren Händen ein Rhyton. Zwischen den Laren zwei Lorbeer-

Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube, 62ff.; vgl. auch G. Niebling, Pietas Augusta, Zeitschrift für Kunst 3 (1949), 223ff.

82 Vgl. den Gießener Papyrus: Ἄναξ καινὸς Ἁδριανός: „auf weißrossig bespanntem Wagen eben mit Traian emporgestiegen, komm ich, Phoebus, nicht unbekannter Gott Dir, Volk, zu künden als neuen Herrn den Hadrian"; vgl. H. Schrade, a. a. O. 97ff. und A. 1.

83 E. Vittinghoff, a. a. O. 106 und A. 492.

84 So schon als Möglichkeit W. Amelung, a. a. O. II, 246.

85 Apollo war unter einer Palme auf Delos geboren.

86 RE. s. v. Lorbeer, Sp. 1439 (Steier); H. Boas, a. a. O., 110ff.; C. Koch, a. a. O., 108: Sol indiges = δαφνηφόρος Ἥλιος (Lyd., de mens. IV, 155). Laurentum ist die Stadt des heiligen Lorbeers.

87 Fast. III, 417ff.

bäume. Auf den Nebenseiten ein mit Girlanden bekränzter rechteckiger Altar in der Mitte, genau in Vorderansicht. Beiderseits des Altars ein vicomagister, togatus, velatus, der rechte in Vorderansicht, der linke in Halbprofil. Hinter dem Altar der tibicen, der die Doppelflöte bläst. Die Rückseite ohne Umrahmung: corona civica zwischen zwei Lorbeerbäumen.

c) *Larenaltar Florenz, Uffiz.*: Beginnen wir mit der Interpretation der rechten Nebenseite. Das Tropaion, an das eine geflügelte Nike einen großen runden Schild heranbringt, ist nicht beziehungslos – wie keine Darstellung der römischen Kunst –, sondern weist auf einen Sieg hin, oder auf ein Ereignis, das mit diesem Sieg zusammenhängt. Woelcke[88] hat bei der Behandlung der Reliefseite zweifellos das Richtige gesehen, wenn er sie mit der Einweihung des Mars Ultor-Tempels auf dem Forum verbindet[89]. Wir wissen, daß der Tempel der Aufbewahrungsort der vom Gegner erbeuteten Feldzeichen, überhaupt der religiöse Mittelpunkt des römischen Heeres wurde[90].

Der Mars Ultor-Tempel war in der Schlacht bei Philippi 42 v. Chr. von Augustus gelobt worden[91]. Die Ausführung mußte aber lange hinausgeschoben werden, bis endlich, im Jahre 20 v. Chr. geweiht, ein kleiner provisorischer Rundtempel fertiggestellt wurde[92], der die von den Parthern zurückgegebenen Feldzeichen aufnehmen sollte[93].

Der Mars Ultor-Tempel auf dem Forum wurde im Jahre 2 v. Chr. geweiht. In dieses Jahr gehört der Altar in Florenz, durch die Inschrift datiert. Außerdem war eine Beziehung des Larenaltars auf den Mars Ultor-Tempel noch in andrer Hinsicht sinnvoll. Wir erinnern uns, daß der Tempel zugleich mit der Verehrung von Mars Ultor, Venus Genetrix und Divus Julius dem Kult des Genius des Kaisers diente[94].

Die Rückseite des Altars zeigt die corona civica zwischen zwei Lorbeerbäumen. Diese Ehrung war Augustus durch Senatsbeschluß im Jahre 27 v. Chr. zuteil geworden: dem Sieger und Erhalter des Vaterlands[95].

Die rechte Nebenseite weist auf den militärischen Sieg hin, die linke auf die Erneuerung alter römischer Kulte (auf der linken Nebenseite sind auf vorstehendem Bodenstreifen die beiden Laren dargestellt). Beides verbindet die

[88] BJbb. LXIX (1911), 191ff.

[89] S. B. Platner-Th. Ashby, Topogr. Dict. 1929, 220; F. Toebelmann, Röm. Gebälke, Heidelberg 1923, 35ff.

[90] L. R. Taylor, Divinity, 202ff.

[91] L. R. Taylor, a. a. O., 200ff.

[92] K. Woelcke, BJbb. a. a. O., 193; S. B. Platner- Th. Ashby, a. a. O., 329ff.

[93] S. B. Platner-Th. Ashby, a. a. O. 330.

[94] L. R. Taylor, a. a. O., 202, A. 49; 203, Abb. 44; G. Wissowa, a. a. O. 78ff.

[95] Derselbe Gedanke auf einer Münze des Jahres 2 v. Chr.: *SPQR parenti conservatori suo*, vgl. CohenER., I, 78ff.: Augustus erhielt im Jahre 2 v. Chr. den Titel pater patriae. Zur Bedeutung der Jahre 5 und 2 v. Chr., in denen Augustus das Konsulat bekleidete, nachdem er seit 23 v. Chr. darauf verzichtet hatte, vgl. H. Dessau, Gesch. der röm.Kaiserzeit, I, 1924, 463ff.

Rückseite mit staatlich-offizieller Symbolik, dem Lorbeer und der corona civica.

Vorderseite: zwei beim Auspicium[96] dargestellte Togati links von einer weiblichen Gestalt mit Opferschale. Der Togatus in der Mitte hält den Augurstab, zu Füssen links pickt ein Huhn Körner auf. Wir haben es also hier mit den signa ex tripudiis zu tun[97]. Aber damit ist noch nicht das Wesentliche erklärt.

Werfen wir einen Blick auf die geschichtlichen Ereignisse des Jahres 2 v. Chr.

Nachdem L. Caesar, 17 v. Chr. geboren, im Jahre 3 v. Chr. zum princeps iuventutis erwählt war[98], erhielt er im Jahre 2 v. Chr. die Toga. Lucius wurde im Jahre 2 v. Chr. Augur, während sein Bruder Gaius pontifex war[99]. Im Jahre 2 v. Chr. hatten Gaius und Lucius Caesar das Amt der duoviri aedi dedicandae inne, das Augustus aus Anlaß der Einweihung des Mars Ultor-Tempels wieder eingerichtet hatte.

Augustus bekleidete, wie im Jahre 5 v. Chr., so auch 2 v. Chr. das Konsulat. Im Frühjahr 2 v. Chr. war er mit dem Titel eines pater patriae geehrt worden.

Durch diese geschichtlichen Fakten, die ihre Krönung in der Dedikation des Mars Ultor-Tempels fanden, sind Auswahl und Bedeutung des Dargestellten auf der Vorderseite des Altars bestimmt. Lucius Caesar[100], Augustus und Livia sind die Repräsentanten. In der Mitte der Altar-Vorderseite Augustus, der pater patriae, zu dessen Füßen ein Huhn zu günstigem Omen die Körner aufnimmt. Augustus zur Linken die Gattin Livia, die die Opferschale zu Augustus wendet. Aber auch L. Caesar steht nicht isoliert. Zu ihm hält Augustus den Lituus. Die religiösen, durch alte Tradition geheiligten Symbole sind es, die die Figuren untereinander verklammern.

Religio war das Band, das dem römischen Staatsgefüge der augusteischen Zeit sein besonderes Gepräge, seine Größe und Dauer verlieh. Den Altar, der von den magistri des vicus sandaliarius den Lares Augusti geweiht wurde (das besagen die Weihinschrift und die Darstellung der beiden Laren auf der

[96] G. Wissowa, a. a. O., 523ff. [97] G. Wissowa, a. a. O., 532.

[98] RE., X, 1, Sp. 472ff., s. v. Julius (Caesar), Nr. 145; H. Dessau, a. a. O., 456ff.; E. Kornemann, Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum, 1930, 18ff., dort weitere Lit.

[99] E. Kornemann, a. a. O. 22, A. 2.

[100] Daß der im Jahre 2 v. Chr. erst 15-jährige Lucius Caesar kleiner gebildet sein sollte als Augustus, wird man nicht notwendig erwarten bei dieser staatlich-feierlichen Darstellung. Lucius erscheint immerhin jünger. Im Römischen gibt die „Bedeutung" den Maßstab für die Art der Darstellung ab. Ich verweise nur auf den Grabstein des Q. Sulpicius Maximus (D. Mustilli, Mus. Muss. 1939, 97, Nr. 1, Taf. 56, 224, dort Lit.; vgl. G. Niebling, Die Stilentwicklung des römischen Reliefs im 1. Jh. n. Chr. am Beispiel der Laren- und Grabaltäre, Diss. Heidelberg, 1945, Nr. 43). Der junge Dichter starb im Alter von 11½ Jahren, wie aus der Inschrift hervorgeht. Dieses kindliche Alter wird man aber schwerlich aus der Relief-Darstellung des Knaben erschließen können, vgl. auch die gute Abb. RM. 54 (1939), 209, Abb. 4.

linken Nebenseite, die inschriftlich als Lares Augusti bezeichnet sind), ist dafür ein besonders repräsentatives Beispiel.

d) *Laren-Altar Rom, Mus. Nuovo*: Auf ungerahmter Vorderseite corona civica, an die unten eine nach den Seiten wegflatternde Tänie angebunden ist mit zwei Schleifchen über dem Knoten. Auf der Rückseite eine kleine, in die Mitte des ungerahmten Feldes gesetzte patera. Die ungerahmten Nebenseiten von je einem auf kleinem Postament stehenden Lorbeerbäumchen bedeckt.

e) *Laren-Altar Rom, Mus. Nuovo*: Das vertiefte, mit schmaler Leiste und glattem Kyma gerahmte Bildfeld nimmt die ganze Vorderseite des Altars ein. Zu den Seiten eines schräggestellten, girlandengeschmückten, rechteckigen Altars sind in Zweiergruppen vier vicomagistri angeordnet, die capite velato die rechten Hände über den Altar gestreckt haben. Der linke vordere vicomagister ist im Begriff, aus einer patera zu libieren, der rechte streut Opfersalz. Bis auf den rechten vorderen vicomagister stehen die Togati in Seitenansicht. Hinter dem Altar der tibicen mit der Doppelflöte am Mund, in Vorderansicht, den Kopf leicht nach links gewandt. Links von dieser Szene im Hintergrund ein bekränzter Lictor, von vorne, den Kopf im Profil nach rechts. Davor, den Altar noch zum Teil verdeckend, zwei bekränzte ministri succincti mit den Opfertieren Schwein und Stier. Die Tiere tragen eine breite Binde um den Bauch. Der größere linke popa hat über die linke Schulter den langstieligen malleus gelegt, die angewinkelte rechte Hand führt den culter. Auf den Nebenseiten je ein Lar auf vorspringender rechteckiger Basis, in der erhobenen Hand ein Rhyton, in der anderen gesenkten einen Lorbeerzweig haltend. Die Rückseite trägt eine corona civica mit Bändern.

Die Romanitas der Opferszene und die Tradition, in der sie steht, sind von Rodenwaldt treffend beschrieben worden[101]. Deutlichkeit in der Darstellung der rituellen Handlung zu erreichen war der Steinmetz mit allen Mitteln bestrebt.

Die Spende der vicomagistri am Altar war die darzustellende res. Alles wird vermieden, was die Sichtbarkeit und Symbolkraft der Opferhandlung am Altar beeinträchtigen könnte. Daher die „unnatürliche" Kleinheit des Stieres, des Schweines und der beiden popae vor dem Altar. Das strenge Opfer-Ritual der vier vicomagistri mit dem Flötenbläser dahinter sollte dem andächtig Verweilenden einprägsam vor Augen geführt werden. Zugleich präsentieren sich die vier vicomagistri aus dem Freigelassenen- oder Sklavenstand kraft ihres Amtes in einem bedeutungsvollen Augenblick – und repräsentieren. Wüßten wir nicht, daß hier Freigelassene oder Sklaven agieren, wir sähen in den Opfernden hohe Magistrate aus vornehmem Geschlecht. So wird das Veristische der Darstellung – sogar die Köpfe der Togati sind realistisch, porträthaft, gestaltet – aus dem Bereich des hic et nunc hinausgehoben. Die

[101] JdI. 55 (1940), 34.

Würde und Gemessenheit, die das Bild ausstrahlt, wird zum Abbild und Sinnbild für die lang ersehnte Ordnung des neuen augusteischen Staates.

Nach der für unser Thema wichtigen inhaltlichen Interpretation der datierten Laren-Altäre nehmen wir die oben verlassene Frage erneut auf, wann die Reform und die Neukonstituierung des Larenkultes als Herrscherkult durch Augustus erfolgt ist. Das von Cassius Dio erwähnte Datum 7 v. Chr. wurde bereits durch die inschriftliche Erwähnung der MINISTRI ANNI VI auf dem durch Konsulatsangabe in das Jahr 2 v. Chr. datierten Larenaltar im Mus. Nuovo (CIL VI 36809) bestätigt. Im folgenden soll das epigraphische Material im Zusammenhang untersucht und ausgewertet werden.

Aus den epigraphischen Zeugnissen erfahren wir, daß das Amt der magistri vici seit der augusteischen Reform jeweils am 1. August angetreten wurde und bis zum 31. Juli des folgenden Jahres reichte[102].

1. August 7 v. Chr.
bis : mag. primi magist. inierunt
31. Juli 6 v. Chr.

1. August 6 v. Chr.
bis : magistri anni II
31. Juli 5 v. Chr.

1. August 5 v. Chr.
bis : magistri anni III usw.[103]
31. Juli 4 v. Chr.

Es ist dabei zu beachten, daß die Amtszeit in zwei Kalenderjahre einschnitt. Diese wichtige Tatsache, die im CIL vermerkt war[104], wurde erst von G. Gatti in ihrer Bedeutung erkannt und zum Ausgangspunkt einer eingehenden Untersuchung gemacht[105].

Dessau[106] hat auf Grund einer Inschrift aus dem Jahre 12 n. Chr. als Beginn

[102] BullCom. LXIII (1935), 42; 71 sub anno II und III; damit ist die Behauptung A. v. Premersteins widerlegt, der 1. Januar sei überhaupt der Antrittstag der vicomagistri (vgl. Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich XIII (1890), 83ff.). Auf der Tafel BullCom. LXIII (1935), 42 ist die dem Römer eigene Genauigkeit ersichtlich: dem Römer war der 1. August als Antrittstag der vicomagistri bekannt. Folglich werden die Abweichungen angegeben:

MAG · PRIMI : (K AUG)
MAG · II : A D PR K AUG

Damit man nicht glaubt, daß auch die folgenden magistri an diesem Tage eingesetzt seien, folgt die erneute Angabe des normalen Termins:

MAG · TERTI : MAG · INIERUNT K AUG

[103] J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, (1885), 205, A. 4.

[104] zu CIL VI, 454.

[105] BullCom. XXXIV (1906), 198ff.

[106] ILS., Nr. 3308, nota 4; BullCom. XXXIV (1906), 199 und A. 1.

der Jahreszählung der augustischen vicomagistri 748/6 v. Chr. erschlossen. Wenn wir den Zeitansatz nachprüfen, ergibt sich folgendes[107]:

Germanico Caesare / C. Fonteio
[Cap]itone / cos / K. Ian./...
.../mag. vici / sandaliari
reg. / IIII anni XVIII / d. d.

Am 1. Januar (K. Ian[uariis]) des Jahres 765/12 n. Chr. begann das Konsulatsjahr. Zu dieser Zeit waren aber die vicomagistri im Amt, die am 1. August des vorhergehenden Jahres ihre Tätigkeit aufgenommen hatten. Rechnen wir nun vom 1. August 764 die in der Inschrift angegebenen Jahre (18 Jahre) der verflossenen Periode zurück, ergibt sich der 1. August 747/7 v. Chr.

Die Richtigkeit der Jahresangabe, wie sie uns Cassius Dio als literarische Quelle übermittelt – 7 v. Chr. als Datum der Neukonstituierung des Larenkultes durch Augustus – wird epigraphisch bestätigt durch eine Nachprüfung der von G. Gatti gegebenen aufschlußreichen Liste[108]:

1. Das Jahr I der vicomagistri: 1. August 7 v. Chr. – 31. Juli 6 v. Chr. „qui K. Aug. primi magist. inierunt"

Die Inschrift ist nach 8 v. Chr. zu datieren, weil in diesem Jahr der Monat Sextilis den Namen „Augustus" erhalten hat. Ist damit schon ein terminus post gewonnen, so läßt sich jetzt das Jahr I der vicomagistri sicher fassen durch die von G. Mancini[109] veröffentlichten „Fasti Consolari e Censorii" der Via Marmorata in Rom. Unter den Namen der beiden Konsuln des Jahres 747/7 v. Chr.

TI ·CLAUDIO · NERONE ITERUM
COS[110]
CN ·CALPURNIO · PISONE

sind die MAG· PRIMI aufgezählt.

2. Das Jahr II der vicomagistri: 1. August 6 v. Chr. – 31. Juli 5 v. Chr. CIL VI, 763:

Statae matri sac., magister
vici, D. Laelio Balbo, C. Antistio
vetere cos.

[107] BullCom. XXXIV (1906), 199. [108] BullCom., a. a. O., 201 ff.

[109] BullCom. LXIII (1935), 35 ff. und Taf. I und II; vgl. für 86–116 n. Chr. die Inschr. von Potentia: Nereo Alfieri, Athenaeum N. S. XXVI (1948), 110–134; vgl. AJA 43 (1939), 278–284; vgl. jetzt A. Degrassi, Inscriptiones Italiae, vol. XIII: Fasti et Elogia, fasc. I: Fasti consulares et triumphales, Rom 1947; vgl. auch A. Degrassi, I Fasti Consolari dell' Impero Romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo, Rom 1952 (Rez. AJA. 57 (1953), 242 ff.; Gnomon 26 (1954), 265 ff. (H. Nesselhauf)).

[110] BullCom. a. a. O., 42; 46; 65; 70, Taf. II, unter IMP · CAESAR · AUGUST [... in der Mitte links. Die Konsuln des Jahres 747/7 v. Chr. waren Ti. Claudius, Ti. f., Nero

Bestätigung und Ergänzung findet die Inschrift durch die Fasti der Via Marmorata: unter der Angabe der Consules:

C. An[tis]tio
D. Laelio, coss.

stehen die Namen der MAG· II[111]

3. Das Jahr VI der vicomagistri: 1. August 2 v. Chr. – 31. Juli 1 v. Chr. CIL VI, 36 809a und b = Dessau, ILS III, 2, Nr. 9250:

Laribus Augustis, ministri anni
VI, L. Caninio Gallo, C. Fufio Gemino
cos. XIIII K. Octobr.

Bestätigung und Ergänzung durch die Fasti der Via Marmorata:

Imp. Caesar XIII, M. Plaut(ius), suf(fecti), L.
Caninius, C. Fufius, Q. Fabricius[112]

4. Das Jahr XVIII der vicomagistri: 1. August 11 n. Chr. – 31. Juli 12 n. Chr. CIL VI, 761:

Germanico Caesare, C.
Fonteio Capitone cos., K.
Jan. Statae Fortunae
Aug. sacr., mag. vici
Sandaliari reg. IIII, anni
XVIII

Die Auswertung der Inschrift zur Bestätigung des Jahres 7 v. Chr. wurde schon oben gegeben.

Übersichtlich und mit wichtiger Kommentierung stellt uns A. Degrassi, Inscriptiones Italiae, vol. XIII: Fasti et Elogia, fasc. I: Fasti consulares et triumphales[113] das Material jetzt zur Verfügung. S. v. 20. Fasti magistrorum vici schreibt er[114]: „tabula continet ab altera parte fastos sex primorum mensium et nomina consulum censorumque ab anno a. C. 43 ad annum p. C. 3, ab altera fastos reliquorum mensium et nomina magistrorum qui certis annis ab anno a. C. 7 ad annum p. C. 21 Laribus illius vici colendis praefuerunt. Scripta est inter diem 1 Aug. et 31 Dec. anni a. C. 2 a magistris sextis sive anni sexti, qui kalendis Augustis inierunt".

Die Liste der von A. Degrassi publizierten magistri beginnt folgendermaßen[115]:

zum 2. Male; Cn. Calpurnius, Cn. f., Piso; vgl. W. Liebenam, Fasti consulares imperii Romani, Bonn 1909, sub 7. v. Chr. und A. Degrassi, I fasti Consolari 1952, S. 5 sub 7 v. Chr.

111 BullCom. LXIII (1935), 42; 65; A. Degrassi a. a. O., 5.

112 BullCom. a. a. O., 46; 67; A. Degrassi a. a. O., 5.

113 Rom 1947.

114 S. 279ff.

115 S. 285ff.

FASTI MAGISTRORUM

Imp. Caesar August[us, pontif(ex) maxim(us),] co(n)s(ul) XI
tribun(icia) potes[t(ate) X]VII[116]
Lares Aug(ustos) mag(istris) vici dedit.
(Pagina I)
Ti. Claudio Nerone iter(um)
co[(n)s(ulibus)]
Cn. Calpurnio Pisone
magistri primi
M. Caecilius M. f. Pal(atina) Opta[tus]
C. Clodius A. [f.] Pal(atina) Assus via[tor?]
C. Sulpicius C. l. Chrys[....]
[M. Va]lerius M. l. [Fe?]lix
C. An[ti]stio, D. Laelio co(n)s(ulibus)
mag(istri) II ad pr(idie) K(alendas) Aug(ustas)[117]
M. Caesonius M. l. Menophil(us)
P. Annius P. l. Apollonius
L. Cornificius L. l. Fortunat(us)
A. Considius A. l. Princeps
Imp. Caesare XII, L. Sulla co(n)s(ulibus)[118]
mag(istri) terti
C. Satrius L. f. Ter(tius?)
P. Titinius P. l. Hilarus
Q. Vibius Q. l. H[i]larus
M. Antonius Donatus
mag(istri) inierunt K(alendis) Aug(ustis)

usw.

[116] Dazu merkt A. Degrassi a. a. O., 289f. an: „Augustus fuit tribunicia potestate XVII a d. 26 Iun. anni a. C. 7 ad d. 25 Iun. anni a. C. 6 (cfr. fastos feriarum Lat., n. 2, ad annum a. C. 23). Magistri autem huius vici primum creati sunt a. 7, quo anno magistri plerorumque vicorum instituti sunt (Wissowa, Rel. und Kult. der Römer², 1912, p. 172; cfr. autem I. Gatti, Bullettino comun. XXXIV, 1906, p. 198sqq.); magistri enim primi a. 7 magisterio functi esse dicuntur."

[117] Vgl. A. Degrassi a. a. O., 290: „Magistri vicorum magisterium iniisse Kalendis Augustis iam ex aliis titulis constabat (CIL VI, 128, 283, 445; cfr. 446, 447). Magistrorum autem huius vici soli tertii Kalendis Augustis iniisse dicuntur. Sed, cum secundis magistris tempus magisterii sui contractum vel protractum sit, ut pridie Kalendas Augustas exirent, apparet ab anno demum a. C. 5 in hoc vico legitimum diem magisterii suscipiendi fuisse Kalendas Augustas (cfr. autem infra, v. 52ff.)".

[118] Vgl. A. Degrassi a. a. O., 290: „Consules ordinarii qui scripti sunt (vide supra ad annum a. C. 5) Kalendis Augustis, quibus magistros tertios magisterium iniisse constat, cum tres suffecti hoc anno fuissent, in magistratu fuisse non videntur. Quod si ita est, hic primum, quantum sciamus, evenit ut ad annum significandum consules ordinarii pro suffectis ponerentur. Cum enim magistri anni XXI magisterium iniisse dicantur anno

In der Einleitung der FASTI MAGISTRORUM heißt es also ausdrücklich, daß Augustus tribunicia potestate XVII, demnach im Jahre 7 v. Chr., den magistri vici die augusteischen Laren gegeben hat. Ferner werden die magistri primi unter dem Konsulat des Jahres 7 v. Chr. erwähnt, die magistri II unter dem des Jahres 6 v. Chr., die magistri terti unter dem des Jahres 5 v. Chr. usw.

Die Beispiele – es wäre noch auf die das Jahr 7 v. Chr. bestätigenden Inschriften CIL VI 343 und 2222 hinzuweisen[119] – mögen genügen, das Jahr 747/7 v. Chr. als Beginn der neuen Aera der magistri vici zu belegen.

G. Gatti[120] hat in seiner Aufstellung die Inschriften der magistri vici nach Jahren geordnet und erwiesen, daß bis auf zwei Ausnahmen[121] das Jahr 7 v. Chr. als Ausgangspunkt der Zählung erkennbar ist. Diese zwei Ausnahmen sind[122]: die Inschriften CIL VI 452 und 449[123].

p. C. 14, magistri annorum XXIIII et XXVII scripti sunt sub consulibus qui fuerunt annis 18 et 21. In aliis vicis iam inde ab anno p. C. 1 magistri Kalendis Januariis iniisse videntur (CIL VI, 30975; cfr. Premerstein, Arch.-epigr. Mitt. XV, 1892, p. 85)".

[119] The Oxford Classical Dictionary 1950, s. v. vicomagistri.

[120] BullCom. XXXIV (1906), 201 ff.

[121] Es ist unwahrscheinlich, daß für ein paar augusteische vici ein anderer Beginn der Aera der vicomagistri als der 7 v. Chr. in Frage käme. Die antike Überlieferung spricht sowohl von literarischer wie epigraphischer Seite für das Datum 7 v. Chr. Wenn ausnahmsweise eine Inschrift mit diesem Datum sich nicht im Einklang befindet, dann muß, wie wir meinen, angenommen werden, daß im Laufe der Zeit in manchen vici Verschiebungen in der Zählung der Aera eingetreten oder Abweichungen im Antrittstermin der magistri vici aufgekommen sein können. Wie Mancini, BullCom. LXIII (1935), 74 gezeigt hat, trat wenigstens für den vicus der Fasti der Via Marmorata zwischen 16–18 n. Chr. eine Änderung ein, dadurch, daß die Amtszeit der vicomagistri von nun an vom 1. 1.–31. 12. lief, entsprechend der Amtszeit der Magistrate. Vgl. A. Degrassi, BullCom. LXIII (1935), 177ff.; vgl. A. Degrassi, Inscriptiones Italiae, Rom 1947, 290. Es ist verständlich, daß man durch Verlegung des Amtsbeginns der vicomagistri vom 1. August auf den 1. Januar Überschneidungen mit dem Amtsbeginn der Magistrate zu vermeiden suchte. So weit wir urteilen können, sind diese Änderungen jedoch Ausnahmen. Eine eingehende Prüfung der Altarinschrift aus dem Jahr 1 n. Chr. (A. v. Premerstein, Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich XV (1892), 77ff.) ergibt, daß hier zwar nur der 1. Januar als Anfangstermin gemeint sein kann, aber nicht als Anfangstermin der Aera der vicomagistri. Es sind von Augustus noch andere Kultgenossenschaften neu konstituiert worden. In der Inschrift 1 n. Chr. bezieht sich nichts auf den Kult der Lares und des Genius Augusti. Damit entfällt die Behauptung v. Premersteins, durch die Angabe des 9. Jahres in der Inschrift 1 n. Chr. sei der Beginn der Aera der vicomagistri 8 v. Chr.

[122] Vgl. The Oxford Classical Dictionary, 1950, s. v. vicomagistri; vgl. H. Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, Klio XI (1911), 129ff.; die Inschr. siehe 163ff.; G. Niebling, FuF. 26 (1950), 150, A. 12; G. Gatti, BullCom. XXXIV (1906), 200 schließt ebenfalls die oben erwähnte Inschrift 1 n. Chr. = CIL VI 30975 = Dessau ILS. Nr. 3090 von einer Behandlung aus, da sie keine Beziehung zum Larenkult hätte; vgl. W. Altmann, Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, Berlin 1905, 174; vgl. H. Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, Klio XI (1911), 163ff.

[123] Bemerkungen zu CIL VI 454; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 1885, 205, A. 5; BullCom. a. a. O., 198; Th. Mommsen, Ges. Schr. VII, 181 = Hermes XV (1880), 109;

CIL VI 452 stammt aus dem Jahr 109 n. Chr. Da die magistri anni CXXI erwähnt werden, würde sich als Beginn der Aera das Jahr 742/12 v. Chr. ergeben. Durch das Gewicht der oben vorgelegten Zeugnisse, die für das Jahr 7 v. Chr. sprechen, glaube ich mit G. Gatti, daß in dieser Inschrift ein Schreibfehler vorliegt und CXXI in CXVI umgewandelt werden muß. Es ist durchaus denkbar, daß dem Steinmetzen ein Schreibfehler unterlaufen ist. Die beiden Hasten der V brauchten in der Schreibvorlage nur nach unten um etwas verlängert gewesen sein und schon konnte daraus eine X gelesen werden. Zur Korrektur hätte die ganze Inschrift neu geschrieben werden müssen.

CIL VI 449: cos. IX war Domitian zu Beginn des Jahres 83 n. Chr. Durch die genaue Erwähnung der magistri anni LXXXXII würde nicht 7 v. Chr., sondern 9 v. Chr. das Anfangsjahr der magistri vici sein. Es ist das Verdienst Gattis, des Rätsels Lösung gefunden zu haben, ohne der Inschrift Gewalt anzutun. „Deve peraltro ricordarsi che nel novero dei consolati di Domiziano trovasi negli antichi scrittori una notevole incertezza; poichè nell' anno 84, ricevendo la potestà censoria, l'imperatore fu designato cos. X, cioè consul decies, console per un intiero decennio (Mommsen, Röm. Staatsrecht II³, 1095, A. 5), ma realmente negli anni successivi non sempre assunse i fasci. Quindi il design. X nella lapide sopra citata può riferirsi a qualunque degli anni che seguirono quello nel quale egli effettivamente tenne il nono consolato. E di fatti nei fasti di Idazio il decimo consolato di Domiziano è registrato all' anno 87 ed il nono all' 86; e numerando regolarmente gli anni dei vicomagistri dal 1.agosto 747, abbiamo nell' anno 86 la perfetta corrispondenza al novantesimo secondo della nuova età dei vici"[124].

Wenn, wie es hier versucht wurde, die beiden Inschriften CIL VI, 452 und 449 nicht mehr als Gegenbeweise gegen den Beginn der Aera der vicomagistri im Jahre 747/7 v. Chr. genommen werden können, erledigen sich auch die darauf beruhenden Versuche, für die von Augustus eingerichteten vici verschiedene Jahre als Ausgangspunkt der Zählung zuzulassen. Auch ist der Annahme der Boden entzogen, daß für diese vici sich der Beginn des augusteischen Compitalkultes über mehrere Jahre hingezogen hätte[125].

So weit die inschriftlichen Zeugnisse[126].

Bei der Interpretation der restlichen literarischen Quellen können wir uns kürzer fassen.

BullCom. LXIII (1935), 70; A. v. Premerstein, Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich XV (1892), 83; vgl. H. Heinen, a. a. O. [124] BullCom. XXXIV (1906), 203ff.

[125] A. v. Premerstein a. a. O., 109; Marquardt a. a. O. III, 205; BullCom. XXXIV (1906), 198.

[126] Es entbehrt jeder Grundlage, daß die Inschrift der magistri Augustales primi von Nepet in Etrurien (13–12 v. Chr.) mit der Frage der Neukonstituierung des Compitalkultes der zwei Lares und des Genius Augusti in den vici in Verbindung stünde, wie L. R. Taylor, The Divinity of the Roman Emperor, 1931, 186, A. 13; 279 will; vgl. auch H. Heinen, a. a. O., 162.

6. Daß die Ode IV, 5, die Horaz vor der im Juli 13 v. Chr. erfolgten Rückkehr des Augustus aus Spanien und Gallien verfaßt hat, mit dem Staatskult der Lares und des Genius Augusti zu verbinden sei, haben schon Kießling-Heinze[127] und Taylor[128] geleugnet. Es ist nicht möglich, die Ode als einen Beweis dafür anzuführen, daß die staatliche Regelung des Larenkultes durch Augustus bereits vor 747/7 v. Chr. durchgeführt worden sei[129].

Horaz macht sich zum Dolmetsch der Empfindungen des Volkes, das sich in dankbarem Gedenken an die Segnungen des neuen Regiments nach seinem Herrscher sehnt. Augustus war im Jahre 16 v. Chr. nach Gallien und Spanien gereist. Die Rückkehr verzögerte sich aber von Jahr zu Jahr. Sie fand erst im Juli 13 v. Chr. statt. „Redi, komm zurück" – so hebt das Gedicht im Tonfall eines Gebets, eines ὕμνος κλητικός, an. „Komm zurück – denn wenn du da bist, erscheint alles in einem unvergleichlich schöneren Glanz – wie eine Mutter nach ihrem im Felde stehenden Sohn sehnt sich Italien nach seinem Caesar..." Denn glückliche Zustände hat Augustus dem Lande gebracht. Sicher vor äußeren Feinden geht der Bürger ruhig seiner friedlichen Arbeit nach:

... hinc ad vina redit laetus et alteris
te mensis adhibet deum;
te multa prece, te prosequitur mero
defuso pateris, et laribus tuum
miscet numen ...

In diesen Versen ist ganz der private, häusliche Bereich gemeint, in dem Augustus verehrt wird. Beim Nachtisch wird ihm wie einem Gott aus einer patera mit Wein gespendet. Augustus nimmt also in dergleichen Weise wie die Laren an der häuslichen Tischgemeinschaft teil. Zu den häuslichen Laren, die als kleine Figürchen, sigilla, auf dem Tische standen, gesellt sich das numen Augusti. Unter welcher bildlichen Form dieses numen Augusti verehrt wird, sagt Horaz nicht. Aber der Ausdruck, daß den Laren, d. h. den Laren in den lararia der Privathäuser Italiens, das numen Augusti beigemischt wird, legt die Vermutung nahe, daß diese häusliche Verehrung des numen Augusti in der Form des häuslichen Geniuskultes erfolgte. Numen Augusti meint: Augustus besitzt die Kraft und die Eigenschaft eines Gottes[130]: „Der Kaiser wird damit noch nicht zum Gott erhoben, sondern es soll in dem Worte nur zum Ausdruck kommen, daß sein Wirken in der Welt von den Römern genau so empfunden wurde, wie wenn ein wirklicher Gott mit seiner jenseitigen Kraft in das irdische Geschehen eingegriffen hätte[131]. Numen bedeutet mehr als genius. Einen

[127] Horaz Oden und Epoden, 1930^7, zu Ode IV, 5, vgl. S. 418, A. 31.

[128] A. a. O., 182; E. Courbaud, Le Bas-Relief Romain à représentations historiques, Paris 1899, 99, A. 2; F. Sauter, Der römische Kaiserkult, 1934, 41 ff.

[129] Th. Mommsen, a. a. O.; W. H. Roscher, Myth. Lex. s. v. Lares, Sp. 1880; so auch H. Heinen, a. a. O. 160.

[130] C. Koch, DNBdA. II, Leipzig 1942, 153.

[131] C. Koch, a. a. O. 153.

genius besitzen Götter und Menschen, ein numen nur die Götter[132]. Wenn den Römern aber das Wirken eines Menschen wie das eines Gottes vorkam, dann mußte in diesem Menschen ein numen, ein Gott, wirksam sein. Diese umfassende Bedeutung des numen Augusti gilt es also zu berücksichtigen, wenn wir das numen Augusti mit der häuslichen Geniusverehrung in Verbindung bringen, und zwar mit der Verehrung des genius Augusti. Wie zum Bild der häuslichen Laren im Lararium der genius des pater familias gehört, dergestalt, daß zu den Seiten des opfernden genius die zwei Laren tanzen, so wird der Familienvater des gesamten römischen Volkes, Augustus, als der umfassendere genius den häuslichen Laren zugesellt. Diese Verehrung des genius Augusti im römischen Hause war schon 30 v. Chr. durch einen Senatsbeschluß bestimmt worden: bei jedem öffentlichen oder privaten Mahl mußte mit reinem Wein dem genius Augusti gespendet werden[133]. Auf diese Weinspende bezieht sich auch Petronius[134]: inter haec tres pueri candidas succincti tunicas intraverunt, quorum duo Lares bullatos super mensam posuerunt, unus pateram vini circumferens „dii propitii" clamabat. Ovid erwähnt die Weinspende fasti, II, 633ff.

Die Ode des Horaz IV, 5 muß vor dem Juli 13 v. Chr. entstanden sein. Terminus post ist die Reise des Augustus 16 v. Chr. nach Gallien und Spanien. Das Gedicht hat nichts mit der öffentlichen Verehrung der zwei Lares und des Genius Augusti an den Compitalsacella der vici zu tun, die erst im Jahre 7 v. Chr. erfolgte. Die Ode kann auch nicht für eine Vordatierung dieser staatlichen Regelung benutzt werden. Die in der Ode erwähnten Laren meinen allein die häuslichen Laren, denen das numen Augusti zur Verehrung zugesellt wird. Die häusliche Verehrung des genius Augusti aber ist schon durch das SC vom Jahre 30 v. Chr. bestimmt und üblich gewesen.

7. In scharfer Kontrastierung hat Horaz in epist. II, 1[135] dem Gedanken, daß ein Romulus, Liber, die Dioskuren, ja selbst Herakles erst im Tode die Göttlichkeit erlangt hätten, das Neue gegenübergestellt:

praesenti tibi maturos largimur honores
iurandasque tuum per numen ponimus aras.

Praesens[136] und maturus sind die entscheidenden Worte. Ähnliche Gedanken äußert Horaz Ode III, 5, 2 (praesens divus Augustus) und Ode IV, 5, 35 und 36. Von den honores spricht Horaz auch Ode IV, 14, 2.

[132] C. Koch, a. a. O. 153; Zum Unterschied vom Genius und Numen vgl. D. M. Pippidi, Numen Augusti, Rev. Et. lat. 1931, I, 83–112 und ders., Recherches sur le culte impérial, Paris 1939.

[133] Vgl. Cassius Dio LI, 19; Fr. Bömer, Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, Lpzg. und Berlin 1943, 139; R. Pettazoni, La Religione, in: Augustus, Studi in occasione del Bimillenario Augusteo, Rom 1938, 225; L. R. Taylor, a. a. O. 181.

[134] 60, 8.

[135] A. Kießling-R. Heinze, Horaz, Briefe, 4. Aufl. 1914, 202 zu II, 1; H. Heinen a. a. O., 160.

[136] L. R. Taylor, a. a. O. 164.

Das Gedicht epist. II, 1, entstanden höchstwahrscheinlich zwischen dem Tod des Lepidus und der Annahme des Titels pont. max. durch Augustus, scheidet für eine von Mommsen[137] und Heinen[138] behauptete Vordatierung der staatlichen Regelung des Larenkultes durch Augustus aus, da göttliche Ehren dem Augustus zu Lebzeiten bereits vor der Einrichtung des offiziellen Staatskultes 7 v. Chr. erwiesen wurden. Schon der Titel Augustus (27 v. Chr.) bedeutet nach Cassius Dio[139]: πλεῖόν τι ἢ κατ' ἀνθρώπους ὤν. Nach Livius[140] meint „Augustus“ eine Erscheinung, die aus göttlichen und menschlichen Elementen gemischt ist[141]. Die Schwuraltäre, die epist. II, 1 erwähnt werden, sind von L. Ross Taylor[142] mit der Tätigkeit des Augustus als pont. max. in Verbindung gebracht worden.

8. Ovid fasti V, 145 beweist ebenfalls nicht die staatliche Regelung des Kultes der Lares und des Genius Augusti vor 7 v. Chr. Die Bücher 1–6 der fasti sind zwar vor der Verbannung Ovids 8 n. Chr. entstanden, geben aber keinen terminus post ab. Eher kann man folgern, daß fasti V erst nach der staatlichen Umstellung des Kultes 7 v. Chr. verfaßt sein kann. Denn hier bezieht sich die Stelle zweifellos auf die Neukonstituierung des Laren-Herrscherkultes durch Augustus, auf die öffentliche Verehrung der zwei Lares und des Genius Augusti an den Compitalsacella der vici[143].

III. Schluß

Wir kommen also nach unseren Interpretationen zu dem Ergebnis, daß das Jahr 747/7 v. Chr. der Beginn des offiziellen Staatskultes der Lares und des Genius Augusti ist. Vom Jahr 747/7 v. Chr. an zählt die Aera der magistri vici.

Wir besitzen einen untrüglichen Beweis dafür auch aus Pompeji: die Inschrift CIL X, 1, 924, wo sich die ministri pagi Fel. Suburbani des Jahres 7 v. Chr. (durch die Angabe der Konsuln gesichert) als die PRIMI bezeichnen[144]. Damit hätten wir einen weiteren wichtigen Beleg für den Beginn der Aera der magistri vici im Jahre 7 v. Chr. aus Campanien.

Frankfurt am Main GEORG NIEBLING

[137] Hermes XV (1880), 130ff. [138] Klio XI (1911), 160. [139] LIII, 16, 8.
[140] praef. 7. [141] C. Koch, a. a. O., 152. [142] A. a. O., 192 und A. 21.
[143] Verfehlt ist die Interpretation der angeführten Stellen aus Horaz und Ovid bei H. Heinen, Klio XI (1911), 160ff.; vgl. zu den Beziehungen der Fasti des Ovid zu den religiösen Reformen des Augustus die Arbeit von Katharine Allen, AJP. XLII (1922), 250–266.
[144] Vgl. H. Nissen, Pomp. Studien zur Städtekunde des Altertums, Leipzig 1877, 380.

THE PAY OF THE ROMAN ARMY

Suetonius, Dio and the *quartum stipendium*[*]

In a recent article,[1] P. A. Brunt has contended that Suetonius was not strictly accurate in writing in his Life of Domitian (7,3), 'addidit et quartum stipendium militi, aureos ternos.' He contrasts the language of Dio (lxvii,3,5, = Zon., 11, 9), Καὶ τοῖς στρατιώταις ἐπηύξησε τὴν μισθοφόραν, τάχα διὰ τὴν νίκην· πέντε γὰρ καὶ ἑβδομήκοντα δραχμὰς ἑκάστου λαμβάνοντος ἑκατὸν ἐκέλευσε δίδοσθαι. Dio's statement, he maintains, implies that Domitian did not increase the number of *stipendia* each year from three to four, but simply increased the amount of the individual *stipendium* from 75 *denarii*, or three *aurei*, to 100 *denarii*, or four *aurei*. Suetonius, therefore, really meant that Domitian gave his troops the *equivalent* of a fourth *stipendium*. But if this is what Suetonius really meant, why should not he have said so? The discrepancy between the two statements seems too striking to be reconciled so easily. Moreover, it is the statement of Dio, not that of Suetonius, which bears the marks of 'rationalisation': Dio need mean no more than that Domitian increased pay in the proportion 75:100. If we had no further evidence it would be natural to accept Suetonius' statement at its face-value: even though he may not have been the most careful of historians, he had no conceivable reason or excuse for adding an incorrect detail in the present connection. Further, as *ab epistulis*[2] under Hadrian he must surely have been aware of the practice of his day, which, so far as we know, did not differ from that under Domitian. Dio, on the other hand, was writing a century later, when the system had been changed at least once and perhaps twice,[3] and could be excused for interpreting Domitian's action in terms of third-century procedure.[4]

* With grateful acknowledgments to Mr. Eric Birley for helpful suggestions and advice.

[1] P. A. Brunt, "Pay and Superannuation in the Roman Army", *Papers of the British School at Rome XVIII* (*New Series V*), 1950, p. 54.

[2] For the military duties of the *ab epistulis* cf. Eric Birley, "The Equestrian Officers of the Roman Army", *Durham University Journal*, December, 1949, p. 13 (= *Roman Britain and the Roman Army*, 1953, p. 142f.)

[3] Cf. A. von Domaszewski, "Der Truppensold der Kaiserzeit", *Neue Heidelberger Jahrbücher X*, 1900, pp. 218–241, and P. A. Brunt, *loc. cit.* An increase under Septimius Severus is well-attested: Domaszewski assumes one under Commodus.

[4] That there were only three pay-periods a year in the third century is now definitely known from a Dura papyrus of *ca.* A. D. 250 which refers to *stip(endium Kal. Maiar(um)* and *stip(endium)· Kal. Sept(embrium)*. (Dura Papyrus inv. 34 *recto*, unpublished). Cf. J. F. Gilliam, "The Roman Military Feriale", *Harvard Theological Review, XLVII*, 3, (1954), pp. 183ff., and esp. p. 191.

Domaszewski[1] had accepted Suetonius' evidence without question, and used it in the framework of his perhaps over-schematical reconstruction of the legionary pay-structure. He maintained that legionary pay originally consisted of a single annual *stipendium* of 75 *denarii*, and that the annual *stipendia* were increased by Caesar to two, by Augustus to three, by Domitian to four, by Commodus to five. It was left to Septimius Severus to modify the system by increasing the amount of the individual *stipendium*. Domaszewski's theory may derive support, rather than contradiction, as Brunt and Passerini see it,[2] from Herodian's statement (iii,8,4,) that Severus was the first to increase army pay: he may have been thinking primarily of the amount of the *stipendium*, and not of its frequency. The foundation of Domaszwski's argument is in an explanation of Nonius Marcellus,[3] who cites Varro as his authority: stipendium appellabatur quod aes militi semestre aut annuum dabatur. It seems improper to conclude from this, as Brunt[4] does, that by Varro's day the system of payments in three instalments was already in use: the imperfect tense is surely due to Nonius. The balance of the literary evidence, therefore, would still seem to remain in favour of Suetonius.

Suetonius and Dio, however, do not exhaust our authorities. A certain amount of light is thrown on our problem by *P. Gen. lat.* 4, a military account of the late first century which was published by Nicole more than fifty years ago[5]. Unfortunately, since the document is so mutilated that little more than a list of numbers survives, the interpretation and even the date of the document are by no means certain. On palaeographic grounds, however, it must be regarded as more or less contemporary with the better preserved account of *P. Gen. lat.* 1, which itself was dated with great probability by Premerstein to the year A. D. 81.[6] Further, by comparison with the style of the fuller document, considerable reconstruction is possible. Like *P. Gen. lat.* 1, our papyrus seems to show a series of payments, always of the same amount, each payment being followed by certain deductions and a balance. The order, number and proportion of the amounts suggest that the two documents are of the same formal nature. This is confirmed by the headings in rustic capitals, which give the names of the men to whom the accounts refer, three in the case of the fuller document, one only, a certain [Qu]adratus, in our fragment. There are, however, two significant differences between the two accounts. In the first place, *P. Gen.*

[1] *op. cit.*

[2] Cf. Brunt, *op. cit.*, p. 56, following Passerini, *Athenaeum*, xxiv, p. 155. Their argument is that Herodian may be excused for being unaware of the increase under Domitian, but could hardly have overlooked one under Commodus. [3] p. 853 L. [4] p. 52.

[5] J. Nicole, "Compte d'un soldat romain", *Arch. f. Pap.* II (1902), pp. 63–69. Cf. also Lesquier, *L'armée romaine d' Égypte*, 1918, pp. 506 f., and Johnson, *Roman Egypt*, pp. 676 f.

[6] Cf. A. von Premerstein, "Die Buchführung einer Ägyptischen Legionsabteilung", *Klio III* (1903), p. 6. This document was first published by Nicole and Morel, *Archives militaires du Ier siècle*, Geneva, 1900.

lat. I records payments of 248 *drachmae* on each occasion,[1] but our document always has the higher figure of 297 *drachmae*.

Secondly, *P. Gen. lat.* I records the payment of three *stipendia* to each of the two men whose accounts survive intact; we may reasonably accept this as the record of a complete year, and find some explanation for the apparent insufficiency of the pay.[2] *P. Gen. lat.* 4, on the other hand, seems to show the payment of four *stipendia*. At this stage it may be of advantage to present our reconstruction of the document, which follows that of Johnson in most essentials.

P. Gen. lat. 4.

I	QV]ADRATVS ...					
I *bis*	summa depositorum	dr]	lvii		57	
2	(*written in error?*)	dr]	c̣c̣ [lxxxx] ṿị [i]		?	
3	accepit stip I anni (?)	]dr	ccxcvii		297	*248*
4	faenaria	]dr	xiii		13	*10*
5	in victum	]dr	cxxxix		139	*80*
6	caligas fascias	]dr	xvi		16	*12*
6 *bis*	in vestimentis (?)	]dr	lii a iis	52–	2½	*var.*
7	in arma (?)	]dr	lxxxxiii a iii	93–	3	—
8	expens]ạs	dr	c̣ccxiv a ịịịịṣ	314–	5½	
9	fit summa numm]o(rum)	dr	xxxx[v]ii a iiis	42–	3½	
10	summa deposito]rum	dr	lxxxx		90	
11 (*m*²)	accepit stip II anni eiusd	]dr	ccxcvii		297	*248*
12	faenaria	]dr	xiii		13	*10*
13	in victum	]dr	c		100	*80*
14	caligas fascias	]dr	xvi		16	*12*
15	Saturnalicium k(astrorum)	]dr	xx		20	*20*
16	in vestimentis	]dr	cx		110	*var.*
17	fit summa numm]ọṛum	dr	cxṿịịị		118	
18	summa depositorum	]dr	xxxxṿ ạ ịịịị	45–	5	
19	accepit stip III anni eius	]dr	c̣c̣xc̣ṿịị		297	*248*
20	*erased originally* (?)	[dr	ccxcvii]			
21	faenaria	]dr	xiii		13	*10*
22	in victum	]dr	c		100	*80*

[1] The Egyptian tetradrachm was commonly used military accounts as the local equivalent of the *denarius*. One might have expected, therefore, payments of 300 *drachmae* as the equivalent of the normal *stipendium* of 75 *denarii*.

[2] Johnson, *op. cit.*, p. 670, suspects that this document deals with auxiliaries. Others following Premerstein, *op. cit.*, p. 2, admit the document to be concerned with legionaries, but suppose that the 300 *drachmae* of the full *stipendium* were deemed to be copper *drachmae* of 6 obols each, and therefore equivalent to 62 tetradrachms of 29 obols each, and so to 248 *drachmae*. But see below.

23	caligas fascias	]dr	xvi		16	*12*
24	ad signa	]dr	iiii a i	4–	1	*4*
25	in vestimentis	d]r	clxiii a iis	163–	2 1/2	*var.*
25 *bis*	fit summa nummorum	dr]	xlvi a iis	46–	2 1/2	
26	summa depositorum	dr]	ccx a iii	210–	3	
27	accepit stip IIII anni eiusd	dr]	ccxcvii		297	*248*

2. vita 7 d. . lxxxx. . (*les 5 chiffres ratures*) *Nicole.* 8. us cccxiv a . . i . is *Nicole.* 9. o dr xxxxvii a iiii (*ou* s) (*le* v *raturé et surmonté des traits verticaux*) *Nicole.* 17. ssum dr cx. . . . *Nicole.* 18. dr xxxxv. . . . *Nicole.* 20. . . . . . *Nicole*; "We suggest that the amount in line 20 was erased originally", Johnson. 24. . . . . iii a v (?) *Nicole,* [i]iii a i *Johnson.*

Note: the figures in italics represent the corresponding amounts in *P. Gen. lat.* 1.

On this reconstruction *P. Gen. lat.* 4 would show the payment of four *stipendia* of 297 *drachmae* to Quadratus. A peculiarity of this account, however, is that the balances at the end of each pay-period do not tally with those at the beginning of the next period: thus we find a balance of 42 dr. less 3 obols[1] at the end of the first period (line 9), which had been converted into a balance of 90 dr. before the next entry (line 10). This has led Johnson, who admits four payments of 297 dr. each, to conclude,[2] "The amount of the *depositum* in lines, 1, 10, 18 and 26 indicates that the accounts belonged to different men." But this explanation fails to take into account the format of the document, which has the soldier's name in the customary rustic capitals at the top of the sheet, and no trace of any other such heading amid the cursive script of the rest.[3] The differences in the balances are capable of a simple explanation. Our document is concerned, not with the continuous personal account of an individual soldier, but only with the payment of pay-instalments to him and the deduction at source of such items as were due to the unit. The balances entered, therefore, may be taken as valid only for the particular days to which they refer, the four days of payment of the instalments. Presumably a separate record was kept of day-to-day transactions, from which the figures shown here might be abstracted. Moreover, if we are right in supposing the accounts to be those of a single person, it is reasonable to assume that they refer to four different *stipendia* within a single year. It would be most exceptional to mix the accounts of different years, a practice for which no surviving document furnishes an example.

[1] Johnson's suggestion (*op. cit.*, p. 676) that the entries prefixed by the sign *a* represent deductions of obols from the sum seems the only satisfactory explanation. [2] *l. c.*

[3] This employment of rustic capitals in headings and cursive in details is to be found in a large number of surviving military documents. Cf. esp. *P. Gen. lat.* 1; and also *P. Lond.* 2851; Wessely, *Schriftt.*, 9 and 23; *P. Ryl.*, I 79 and II 273a; *P. Fay.* 105; *P. Berlin* 6866; *P. Aberd.* 133; *P. Princeton* (G. D.) inv. 7532; *P. Oslo* III 122; *P. Dura* 2 (*Feriale Duranum*); *P. Mich.* III 162, 164, and VII 455, etc.

Finally, if our document shows the payment of four *stipendia* within a single year to a single person, it would most reasonably be dated after A.D. 83–84, that is, after the increase of pay under Domitian. How long after cannot be precisely determined, but the palaeographical evidence would suggest a fairly short interval. Suetonius, therefore, would appear to be vindicated by the papyri, and Domaszewski's theory, that the amount of the *stipendium* remained at 75 *denarii* till the age of Severus, and that increases of pay were effected by increasing the number, and not the amount, of *stipendia*, has yet to be refuted.

One further point may be noted. Both Johnson and Brunt remark in connection with *P. Gen. lat.* I, that neither soldier withdraws any of his stipend to be spent outside the camp.[1] Brunt is not certain how far this may be taken as typical, and Johnson expresses the fear that the men lived on tips and irregular exactions. Moreover, in *P. Gen. lat.* I the *stipendium* is the peculiar amount of 248 *drachmae*, the orthodox explanation of which implies that the equation of the *denarius* with the Egyptian tetradrachm was deliberately rigged to the disadvantage of the Roman soldier,[2] while in *P. Gen. lat.* 4 the *stipendium* is the still more awkward figure of 297 *drachmae*, a sum not even divisible into tetradrachms, and which stands in no simple arithmetical relation with the 248 *drachmae* of the other document.[3]

Brunt, following Johnson,[4] says simply, "In a later account of Domitian's reign, presumably after he had raised the pay, the four-monthly instalment had risen to 297 *drachmae*: it looks as if the legionaries in Egypt did not receive the full increment of one third." Then on what grounds was the figure of 297 *drachmae* arrived at? We are entitled to demand an explanation which satisfies the problems raised by both documents, and we may reasonably view with

[1] Johnson, *o. c.*, p. 671; Brunt, *o. c.*, p. 61.

[2] The theory is that the 300 *drachmae* of the full *stipendium* (equivalent to 75 *denarii*) were deemed to be copper *drachmae* of 6 obols each, and therefore almost equivalent to 62 billon tetradrachms. To this theory a serious objection is that it was the 7 obol *drachma* that was commonly used in military accounts (cf. Johnson, p. 677). The 'exchange-rate theory' would, however, require the use of the 7¼ obol *drachma*: 300 dr. of 6 ob. each are equivalent to 64 tetradrachms 8 obols if the billon tetradrachm is valued at 28 obols, or to 62 tetradrachms 2 obols, if the value of the tetradrachm is 29 obols.

[3] Premerstein (*Klio* III, p. 9) believed that the 297 *drachmae* were copper *drachmae* of 6 obols each, which had not been converted into billon tetradrachms, and were deemed to be equivalent to 75 *denarii*. Since he recognized only three *stipendia* in *P. Gen. lat.* 4, this led him to date the document before, and not after, the increase of pay under Domitian. In this he has not generally been followed, and it would have been a remarkable system which allowed payments to be made in two distinct forms of currency to troops in the same area at about the same time. In any case, his equation is not quite exact: 62 tetradrachms, on the 29 obol standard, amount to 1798 obols, whereas 297 copper *drachmae* would total only 1782 obols.

[4] Brunt, *l. c.* Johnson, p. 676: "The *stipendium* of 297 dr. shows that the pay had been increased over that indicated in *P. Gen. Lat.* I, if it is for the same class of people."

suspicion any theory which would attempt to convey that the protectors of Roman interests in Egypt were themselves the victims of a plot surely calculated to incite them to mutiny.

At this point it is worth while asking ourselves to what extent the Egyptian legionaries were in a special position. The peculiar governmental system of Egypt, a legacy from Ptolemaic days, did not involve the continuance of the Ptolemaic military system: apart from the absence of senatorial legates from the military hierarchy, the differences in army organisation from the regular provincial pattern are inconsiderable. Yet the real basis of the 'exchange-manipulation theory' is that the troops in Egypt were in a peculiarly weak position and exposed to every kind of exploitation without any hope of redress. Johnson,[1] for instance, believes that the unfortunate soldier was not only deprived of part of his rightful pay, but also was charged exorbitant amounts for food and clothing. It is true that the amount deducted for food each year — 240 dr. — was somewhat in excess of that required to support a slave or unskilled labourer, and it is on costs of this sort that Johnson's calculations are based, but this does not really affect the issue.[2] It is equally out of place to compare the amounts spent on clothing, presumably of standard army pattern, with the costs of clothing slaves under Egyptian climatic conditions. In any case, the amounts spent on clothing as shown in the accounts varied with the individual, and were presumably to some extent a matter of individual option.[3] It is even doubtful whether Egyptian costs and prices are relevant to the issue: it is quite possible that in the same way as pay was standardised throughout the empire, so compulsory deductions for rations and other deductions for replacements of clothing and service requisites were made at a figure which took no account of local variations in the cost of living, but placed all similar units on terms of equality irrespective of station, whether this be on the Rhine, the Danube or the Nile.

Brunt, who accepts Johnson's thesis, is driven to an explanation. "The army in Egypt," he writes,[4] "locally recruited to an extent unusual in the first century, and isolated, was not in a position to endanger the government's security: we need not conclude that similar chicanery was practised elsewhere." To this we may answer that the efficiency of an army depends essentially upon its morale, and that an army of low morale is in some respects less effective as an instrument of government than no army at all. Brunt is quick to recognise this in another context,[5] when he writes, "The soldier cannot have been expected to live at or just below the subsistence level. It was nothing to the government if the peasant was half-starved: but a hungry soldier would not have been an efficient fighting man." The implication of these two statements,

[1] *op. cit.*, p. 670. [2] *op. cit.*, p. 301.
[3] Proculus spent 206 dr. on clothing, but Germanus 246 dr.
[4] *op. cit.*, p. 59. [5] *op. cit.*, p. 65 f., on the pay of the *auxilia*.

taken together, would appear to be that, provided the soldier was enabled to enjoy a standard of living a little above the subsistence level, he would not complain, or at least the government would not need to take his protestations seriously: surely the real truth is that a soldier would be willing to endure considerable hardships so long as he felt he was being treated fairly, but his morale would be seriously affected by any treatment apparently unfair, however high his standard of living might be. In actual fact, the troops in Egypt at this time had a reasonable, if unremarkable, record: there is no suggestion of anything resembling a Pannonian revolt. It would be quite unreasonable, therefore, to base any argument upon the assumption that the Roman army in Egypt was in a position remarkably different from the army elsewhere, and that in Egypt the universality of the Roman military system, its most prominent characteristic, was held in abeyance.

What, then, is our explanation of the documents under discussion? The soldier's full pay should have been 75 *denarii*, or the same number of billon tetradrachms of 28, or less probably 29, obols each, every *stipendium*: once we admit that he must have received some part of this amount in cash to spend on his personal pleasure, there is no longer any reason to suppose that he was the victim of semi-legal fraud. We may interpret *P. Gen. lat.* 1 in the following way.

Of the 75 *denarii* that were his due, as many as 62 were retained in the unit to cover his debts for various necessities supplied from official sources,[1] the balance of these, if any, being applied to his credit. The remainder of the *stipendium*, less possibly 3 *drachmae*, which we suggest represented commission on the exchange,[2] was handed over to the soldier as pocket-money. The entry of 248 *drachmae* as *stipendium*, therefore, represents only that portion of the pay which was retained in the unit: *P. Gen. lat.* 1, then, is not so much a record of payments made by the paying authority to the men, but the record kept by those in charge of the *deposita*, and is intended to show the amounts standing to the men's credits.

In *P. Gen. lat.* 4 we see a slightly different system. By the time that document was drawn up, the annual pay had been increased by the addition of a fourth *stipendium*, and payments were now made every three months. A change

[1] We may estimate the amount paid in cash to have been usually about 150 *drachmae* in the year. For his calculations of the cost of living in Egypt Johnson makes liberal use of a farm account (*P. Lond.* 131, A.D. 78/9). In this account a labourer on the estate of Epimachus is employed at an average wage of 4 ob. *per* diem, which, assuming steady employment, would mean an annual income of *ca.* 210 dr., of which *ca.* 60 dr. would be due in taxation. It is not clear whether food had be provided from these wages or not: if it had, Johnson finds that a reasonable expenditure on food and *opsonion* would hardly be possible from his residual income. The soldier, with no comparable expenses on food, clothing and accommodation, would be able to enjoy a far higher standard of living.

[2] Cf. the entries of 297 dr. in *P. Gen. lat.* 4.

had also been made in the system of accountancy and the whole amount of pay was entered on the sheet. Deductions for compulsory stoppages were made from the total, and a balance was left which represented the entire sum available to the soldier. Since in each case the amount outstanding at the beginning of the pay-period is different from the balance at the end of the preceding period, we must assume that cash transactions were the subject of a separate ledger. That these transactions were not invariably withdrawals is shown by the fact that occasionally the amounts brought forward were actually greater than the balances previously outstanding.[1]

Whether this implies good fortune at the Roman equivalent of 'housey-housey', or the acceptance of bribes or tips from the civilian population, is a matter of pure surmise. We can, however, point to the second-century example of Dionusios, of the *ala veterana Gallica*, who before discharge had accumulated the fortune, enormous for an auxiliary soldier, of 1562 *denarii*, a sum which was the equivalent of several years' entire pay.[2]

Our documents, then, deal with *deposita*, which explains why some of them are concerned with less than the full *stipendium*. The literary evidence helps to explain the system. Vegetius in a well-known passage[3] attributes to the *signiferi* the responsibility for the care of the *deposita* and the keeping of the records: 'et ideo signiferi non solum fideles, sed etiam litterati homines diligebantur, qui et servare deposita et scirent singulis reddere rationem.' The latter phrase is reflected in the scope of the documents we have discussed. The *signiferi* seem generally to have had the assistance of clerks, *librarii*, who did the actual book-keeping. Vegetius declares that it is from this very function that they derived their title[4]: 'librarii, quod in libros referunt rationes ad milites pertinentes.' That some of these *librarii* concentrated on *deposita* might with safety have been assumed, in view of the tendency to specialisation in the lower grades of the Roman army: we have independent confirmation in the *Digest*, in an interesting passage in which Tarruntenus Paternus gives what must be almost a complete list of *immunes*.[5] He enumerates four different categories of *librarii*: 'librarii quoque qui docere possunt, et horreorum librarii, et librarii depositorum, et librarii caducorum.' It is with the third of these categories that we are here concerned, the *librarii depositorum*. There need be no doubt that documents of the type we have been discussing were the products of these men: their title is evidence enough. Whether they already had that title in the first century we do not know: on inscriptions a clerk usually is described simply as *librarius*, or

[1] The balance at the end of the first period (line 9 — *fit summa nummorum*) is 42 dr. less 3 obols. This has been converted into a balance of 90 dr. before the next entry (line 10 — *summa deposit]orum*). The other changes are on lines 17/18, where a final balance of 118 dr. is reduced to 45 dr. less 5 ob., and lines 25b/26, where a final balance of 46 dr. less 2½ ob. is increased to 210 dr. less 3 ob.

[2] *P. Fay.* 105, line 27. Cf. Robert Marichal, *L'Occupation romaine de la Basse-Égypte*, Paris, 1945, pp. 42 ff. [3] ii, 20. [4] ii, 7. [5] *Dig.*, 50, 6, 7 (6).

even *immunis*, perhaps with the addition of the rank of the officer under whom he served.[1] Yet although the title is not attested before the late second century, the work indicated by the title must still have been carried out, otherwise the regimental banking system, well-attested in the first century,[2] would have been impossible. We can do little more than guess at the nature of the documents they compiled: some form of daybook, at least, is indicated by the varying balances in *P. Gen. lat.* 4.

University of Nottingham (England) G. R. WATSON

[1] In VI 220 (= Dessau 2163: early third century) Mommsen has proposed the expansion *libr(arii) i(nstrumentorum) d(epositorum)*, a title which is not found elsewhere. Only rarely does a *librarius* specify the nature of his work, as in III 7979 (= Dessau 2424), where we have a *librarius a rationibus.*

[2] In A. D. 89 Antonius Saturninus found in the savings deposited in the camp at Mainz sufficient financial backing for a civil war. Domitian found it advisable to restrict deposits to 1000 sesterces a man and to prohibit double camps. (Suet., *Dom.*, 7).

KONSTANTIN DER GROSSE UND DER KAISERKULT

1. Vor ungefähr 50 Jahren kamen zwei Gelehrte, die zwei verschiedene Sektoren der Bautätigkeit Konstantins des Gr. untersuchten, zu Schlüssen, die sowohl für die Beurteilung der Person dieses Kaisers wie auch für die Frage nach dem Fortbestehen des Kaiserkultes während der byzantinischen Zeit von besonderer Wichtigkeit sind.

A. Heisenberg nahm bei der Untersuchung zweier von Konstantin d. Gr. erbauter Basiliken, nämlich der Grabeskirche in Jerusalem und der Apostelkirche in Konstantinopel an, sie hätten den gleichen Grundriß und er zog daraus folgenden Schluß: „Wir dürfen nicht daran zweifeln: der erste christliche Kaiser wollte begraben sein wie Christus selber, und an seinem Grabe sollte man beten, wie in der Anastasis am Grabe Christi gebetet wurde“[1].

Th. Preger andererseits beschäftigte sich mit der Frage der Konstantinsäule auf dem gleichnamigen Forum in Konstantinopel sowie mit den Einweihungsfesten dieser Stadt und brachte folgende Meinung vor: „So fällt durch die Ceremonien bei dem Einweihungsfest der Stadt nach verschiedenen Seiten ein helles Licht. Der Kaiser, der die welthistorische Bedeutung des Christentums erkannt hat, ist selbst so wenig Christ, daß er fünf Jahre nach dem nicaeischen Concil, dem er präsidirte, sich selbst als Helios darstellen läßt; ... Und viele Christen, darunter christliche Kaiser, schrecken nicht davor zurück, die Statue eines Menschen zu verehren, der sich selbst vergötterte“[2].

2. Die obigen Theorien hatten ungleiche Schicksale. Die Theorie A. Heisenbergs, die übrigens Anlaß zur Entfaltung einer regen wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema gab[3], darf heute als überholt gelten[4]. Aber die

[1] A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Untersuchungen zur Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums (Leipzig 1908) 115; vgl. A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins d. Gr. (= Breslauer Histor. Forschungen, Heft 18), Breslau 1941, S. 18. [2] Th. Preger, Konstantinos-Helios, Hermes 36 (1901) 469.

[3] Vgl. die verwandte Theorie über den „dreizehnten Apostel“ und „dreizehnten Gott“ von O. Weinreich, Triskaidekatische Studien, (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 16 (Gießen 1916/9), Kap. II: Konstantin d. Gr. als Dreizehnter Apostel und die religionsgeschichtliche Tendenz seiner Grabeskirche 3–14; Id., Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des 13. Gottes (= Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Abh. 5) Heidelberg 1913; s. auch die einschlägige Literatur im Kap. „Konstantins Bestattung“ bei H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Abhandlungen d. Ak. d. Wiss. i. Göttingen, 3. Folge, Nr. 34 (Göttingen 1954) 413–424; s. auch E. Ewig, Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, Histor. Jahrbuch 75 (1956) 3f. A. 16.

[4] Vgl. J. Vogt, Constantinus d. Gr. (= Reallexikon f. Antike u. Christentum: III.

Theorie von Th. Preger wurde, was die Richtigkeit ihrer Argumente betrifft, von niemandem angefochten, wenn sie auch nicht von allen Gelehrten bis in jede Einzelheit angenommen wurde[1].

So glaubt L. Bréhier, daß Konstantin d. Gr. „.... se confondait (in der Statue des Forum Constantini) avec le dieu tutélaire de sa dynastie (d. h. den Helios)" und spricht von einer „identification entre l'empereur et le soleil"[2]. Zugleich ordnet er diese Annahme in seine Theorie über den Kaiserkult in Byzanz ein[3].

Ähnlich verhält sich F. J. Dölger, der seine Überzeugung folgendermaßen darlegt: „Sonnenkult und Kaiserkult haben sich also am Konstantin-Helios-Bild in Konstantinopel zusammengefunden"[4].

F. Stähelin nimmt die Meinungen von Th. Preger auf[5] und ebenso stimmt J. Straub mit ihm in der Identifizierung Konstantins d. Gr. mit Helios – in der erwähnten Statue – überein[6].

Auch J. Vogt zweifelt noch nicht daran, daß Konstantin d. Gr. in dieser Statue als „Sonnenherrscher" abgebildet worden sei: „An der Tatsache freilich,

306–379), S. 371: „Allerdings ist die These von A. Heisenberg..., Constantinus habe begraben sein wollen wie Christus selbst, als unhaltbar erkannt worden"; vgl. H. Dörries, a. O. 413–424, sowie H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (= Beiträge zur Historischen Theologie, 20), Tübingen 1955, S. 154–159. – Schon früher hat J. Vogt die Meinung vertreten, daß der Theorie von A. Heisenberg durch den Beweis, daß der Grundriß der beiden Kirchen (Grabes- und Apostelkirche) nicht identisch sei, der Boden entzogen wurde (= J. Vogt, Constantin d. Gr. und sein Jahrhundert, München 1949, S. 260).

[1] M. W. lehnt nur H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Konstantins (= Klio, Beiheft 43), Leipzig 1939, S. 59 A. 1 auf S. 60 diese Theorie von Th. Preger ab. Doch hat seine Meinung, in zwei Wörtern, dogmatisch ausgedrückt (= „religionsgeschichtlich verfehlt") und versteckt in einer Anmerkung, keinen Einfluß auf die Forschung ausgeübt. Übrigens zeigt sich derselbe Gelehrte in einer anderen Anmerkung seines Buches als Anhänger der Preger'schen Theorie (= a. O. 87 A. 4: „Hatte Constantin sich doch gerade in Constantinopel noch als Apollon-Sol auf einer Bildsäule darstellen lassen"). – Auch A. Piganiol, L'Empereur Constantin (Paris 1932) 162 ist nicht geneigt, eine Identifizierung Konstantins mit Helios anzunehmen. Er führt aber zur Unterstützung seines Standpunktes nur folgendes an: „Mais à cette date, Constantin a cessé de se considérer comme un double du Soleil".

[2] L. Bréhier, Constantin et la fondation de Constantinople, Revue Historique 119 (1915) 263.

[3] L. Bréhier, Les survivances du culte impérial à Byzance (= L. Bréhier-P. Batiffol, Les survivances du culte impérial romain, Paris 1920, S. 35–73), S. 39.

[4] F. J. Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum[2] (= Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 4/5), Münster i. Westf. 1925, S. 68; vgl. B. Stephanides, Ὁ Μ. Κωνσταντῖνος καὶ ἡ λατρεία τῶν αὐτοκρατόρων, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 8 (1931) 217; dazu die Besprechung von F. Dölger, Byz. Zeitschr. 32 (1932) 441 f.

[5] F. Stähelin, Constantin d. Gr. und das Christentum, Zeitschr. für Schweizerische Geschichte 17 (1937) 411.

[6] J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart (1939) 130; Id., Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, Das neue Bild der Antike 2 (1942) 386–387.

daß der Kaiser inmitten seiner Stadt als Sonnenherrscher aufgerichtet war, ist nicht zu zweifeln"[1].

Aber auch Gelehrte, die sonst die Theorie vom Kaiserkult und von der Identifizierung Konstantins d. Gr. mit Helios völlig ablehnen, sehen sich gezwungen, sich der Preger'schen These über die Konstantinstatue anzuschließen und sie betrachten diese Tatsache entweder als „einzige Ausnahme" und „etwas Rätselvolles"[2], oder sie bemühen sich, sie als Ausdruck des Sieges Konstantins über das Heidentum zu erklären[3], oder als Versuch dieses Kaisers, sich als „.... Abbild der Sonne, der Mittlerin zwischen Gott und der Welt", zu zeigen[4].

3. Doch steht die Theorie von Th. Preger, Konstantin wäre um das J. 330 bereit gewesen, sich mit Helios identifizieren und vergöttlichen lassen, im Gegensatz zur ganzen Entwicklung der Religionspolitik dieses Kaisers. Ich lasse die Frage, ob Konstantin d. Gr. in seiner Religionspolitik aufrichtig war oder nicht, – eine Frage, die letzten Endes Konstantin persönlich angeht, – beiseite; ich möchte nur auf eine Tatsache aufmerksam machen, die sicher nicht zu widerlegen ist: Vom Anfang der zwanziger Jahre des 4. Jahrh. an wird die Religionspolitik Konstantins immer eindeutiger; von Tag zu Tag wird klarer, daß er sich mehr und mehr vom Heidentum entfernt und dem Christentum nähert.

Es gibt vielerlei Zeichen, die diese Wandlung bestätigen und zwar sowohl solche, die die Haltung des Menschen Konstantin zum Christentum ausdrücken, wie auch solche, die sich aus seinen politischen Maßnahmen ergeben.

Zur ersten Gruppe gehört eine ganze Reihe von Urkunden und Briefen, die der Kaiser in den Jahren nach dem Sieg über Licinius schrieb. Sie zeigen deutlich eine positive Haltung des Menschen Konstantin gegenüber dem Christentum[5].

[1] J. Vogt, Constantinus (RAC) 351; vgl. 350: „Auf dem Forum Constantini wurde eine hohe Porphyrsäule errichtet, die eine aus Erz gearbeitete vergoldete Kolossalstatue des Constantinus als Helios trug". In einem früheren Werk (Constantin d. Gr. 221) warf derselbe Gelehrte in Bezug auf diesen Punkt folgende Fragen auf: „War eine Erinnerung an den Schutzgott Sol lebendig geworden? Oder sollte das von sieben Strahlen umgebene Haupt des Kaisers an Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, gemahnen?"

[2] So A. Kaniuth, a. O. 48 u. 78. [3] So H. Dörries, a. O. 423–424: „Der Sieger diktiert den Frieden nicht in seiner, sondern in der feindlichen Hauptstadt und setzt sich – wie Konstantin die Krone des Sonnengottes – die Insignien des Gegners aufs Haupt".

[4] So H. Kraft, a. O. 158; vgl. 117, wo ohne weiteres die Meinung von Th. Preger angenommen wird, daß die Statue, die zum Bild Konstantins d. Gr. umgearbeitet wurde, ursprünglich den Gott Helios dargestellt habe. D. Lathoud, La consécration et la dédicasse de Constantinople, Echos d'Orient 27 (1924) 306, der übrigens von einer Vergöttlichung Konstantins nicht spricht, nimmt an, daß der Kaiser als „Apollon radié" abgebildet wurde.

[5] S. darüber H. Dörries, a. O. 241–328, 352–396; H. Kraft, a. O. 74–86; J. Vogt, Constantinus (RAC): 338 und 362–364. Die Ausführungen von F. Stähelin, a. O. 414 in bezug auf diesen Punkt sind wohl zu übertrieben.

Die Zeichen der zweiten Art können wir in zwei Gruppen einteilen: in negative und in positive.

Negativ sind folgende: a) Das Adjektiv „invictus", bezeichnend für den Gott Helios, wird in der Titulatur des Kaisers durch das neutrale „victor" ersetzt[1]; b) der Titel „divus" wird von Konstantin dem Großen für seine Person nicht gebraucht[2]; c) unter Konstantin d. Gr. hört jede Weihung an den Genius des Kaisers auf[3]; d) von den Münzen verschwindet schon seit 322 der Sol mit seinen Emblemen und diesbezüglichen Inschriften[4]; e) als unvermeidliche Folge dieser Politik beginnt etwas später, im Jahre 331, eine neue, heftigere Phase des Vorgehens gegen das Heidentum. Die heidnischen Tempel sehen ihr Vermögen beschlagnahmt und manche von ihnen werden geschlossen[5].

Die positiven Zeichen sind folgende: a) Ein gewisser Einfluß des Christentums auf die Gesetzgebung Konstantins d. Gr. Bezeichnend dafür ist folgende Bemerkung von J. Vogt: „Doch bleibt es bemerkenswert, daß die Gesetze, bei denen christlicher Einfluß sicher oder wahrscheinlich ist, zumeist der Zeit nach 320 angehören, also eben in die Jahre fallen, in denen die Verbundenheit des Kaisers mit dem Christentum auf allen Gebieten offen zutage tritt"[6]. b) Seit 324 üben die Christen immer größeren Einfluß auf den Kaiser aus und beginnen allmählich die Heiden in den höheren Verwaltungsstellen zu ersetzen[7]. In Rom selbst, dem Bollwerk des Heidentums, wo bis 325 kein einziger praefectus urbi Christ war, sind von den 10 praef. urbi zwischen den Jahren 325 und 337 vier

[1] A. Kaniuth, a. O. 50 u. 64 mit den diesbezüglichen Quellenbelegen; J. Vogt, Constantin d. Gr. 208; Id., Constantinus (RAC) 354; H. Dörries, a. O. 281 ff., der die Inschriftenbelege untersucht. Die ibid. 283 aufgeworfene Frage, ob Julian der Abtrünnige auch den Titel „victor" trägt, oder andererseits, ob spätere christliche Kaiser den Titel „invictus" tragen, ist m. E. für den Einschnitt, der von Konstantin in der geschichtlichen Entwicklung gemacht worden ist, wie auch für die Beurteilung dieses Einschnittes, belanglos.

[2] W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1943, Heft 6 (München 1943) 71–73; A. Kaniuth, a. O. 49; J. Vogt, Constantinus (RAC) 354. – Dieser Titel taucht freilich unter den Nachfolgern Konstantins d. Gr. wieder auf. Wie sehr er aber seinen religiösen Gehalt verloren hat, zeigt z. B. Gregor von Nyssa, PG. 46. 988 B, der von der „Θεία ψυχή" seiner Schwester spricht; vgl. F. J. Dölger, „Herrschergewalt hat Gottes Macht", Antike und Christentum 3 (1932) 130.

[3] P. Batiffol, L'Église et les survivances du culte impérial (= L. Bréhier-P. Batiffol, Les survivances du culte impérial romain, Paris 1920, 5–33), 21; A. Kaniuth, a. O. 54 f.

[4] H. Usener, Sol invictus, Rheinisches Museum 60 (1905) 479; H. v. Schoenebeck, a. O. 92–(95–126)–130; J. Vogt, Constantinus (RAC) 327.

[5] J. Vogt, Constantinus (RAC) 348 mit der einschlägigen Literatur. Vgl. J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Religionswissenschaftliche Bibliothek, Bd. 6 (Heidelberg 1920) 95; A. Piganiol, L'Empereur Constantin 179–186; Id., L'Empire Chrétien (325–395) = Histoire romaine IV. 2 der Histoire Générale fondée par G. Glotz (Paris 1947) 40; F. Vittinghoff, Euseb als Verfasser der „Vita Constantini", Rheinisches Museum 96 (1953) 358 ff.

[6] J. Vogt, Constantinus (RAC) 357. Über die ganze Frage der Gesetzgebung Konstantins siehe ibid. 356–359 mit der einschlägigen Literatur.

[7] J. Vogt, a. O. 338–339.

Christen oder mindestens christenfreundlich[1]. c) Die ganze Politik Konstantins gegenüber der christlichen Kirche seit 324 zeigt ihn als einen Kaiser, der an die Macht des Christentums glaubt und der das Bedürfnis empfindet, diese Macht zusammenzuhalten, damit ihr endgültiger Sieg leichter errungen werde. Unabhängig von den Gründen, die Konstantin zu dieser Politik brachten, steht die Tatsache fest, daß der Kaiser konsequent an dieser Politik festhält.[2] d) Die Münzen, von denen, wie oben gesagt, schon seit 322 die heidnischen Embleme und Zeichen verschwinden[3], tragen seit 326 die ersten einwandfrei christlichen Abbildungen[4], die in den Emissionen der Jahre 330 und 333 wiederholt werden[5]. e) In derselben Zeit tritt ein Ereignis ein, das von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung Konstantins d. Gr. in seinem Verhältnis zum Christentum ist, wie auch für die allgemeinere Betrachtung der Frage, die uns hier beschäftigt. Ich meine den Fall des Tempels in Hispellum[6].

Konstantin d. Gr. erlaubte die Errichtung eines heidnischen Tempels in dieser Stadt auf den Namen der „gens Flavia", also der kaiserlichen Dynastie, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß dieser Tempel nicht durch den Trug irgendeines ansteckenden Aberglaubens befleckt werde[7].

Diese Beschränkung bedeutet aber nicht, daß darüber „. . . jeder denken konnte, was er wollte"[8], noch „liegt lediglich eine jener bewußten Zweideutigkeiten vor, durch die Constantin den religiösen Zustand 'in der Schwebe zu

[1] S. H. v. Schoenebeck, a. O. 78–79.

[2] S. J. Vogt, a. O. 338–348 mit der einschlägigen Literatur.

[3] H. v. Schoenebeck, a. O. 58.

[4] H. v. Schoenebeck, a. O. 60. – Ich lasse andere vorhergegangene „spontane" Erscheinungen von christlichen Abbildungen, wie z. B. den Miliarensis „salus reipublicae" von Wien und Petersburg (s. H. v. Schoenebeck, a. O. 63ff.) und das Silbermedaillon von Ticinum in München (darüber neulich K. Kraft, Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm, Jahrbuch f. Numism. u. Geldgeschichte 5/6 (1954/5) 151–178) beiseite. Ich übergehe auch das Zeichen „X" am oberen Rande der Brigetiotafel, das W. Seston, Recherches sur la chronologie du règne de Constantin le Grand, Rev. d. Études Anciennes 34 (1937) 214f., als den Anfangsbuchstaben des Christusnamens annimmt. Darüber, wie auch über die Datierung dieses (Zusatz-)Teils der Brigetioinschrift und über die Frage nach dem Urheber dieser Inschrift, s. R. Egger, Aus dem Leben der donauländischen Wehrbauern, Anzeiger d. Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 86 (1949) 7f.

[5] H. v. Schoenebeck, a. O. 61.

[6] Die Inschrift von Hispellum datiert zwischen den Jahren 326–337, aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 326–333. Eine genauere Datierung ist bis jetzt nicht möglich geworden; s. Th. Mommsen, Epigraphische Analekten Nr. 9 (= Gesammelte Schriften Bd. 8 (Berlin 1913) 24–45) 31–32; V. Schultze, Untersuchungen z. Gesch. Konstantin's d. Gr., Zeitschr. f. Kirchengesch. 7 (1885) 361. Vgl. jedoch A. Piganiol, Notes épigraphiques. I. L'inscription d'Hispellum, Revue d. Étud. Anciennes 31 (1929) 139–41; Id., L'Empire Chrétien 62 A. 81.

[7] „. . ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluatur" = CIL. XI. 2 Nr. 5265; vgl. Th. Mommsen, Epigraph. Analekten. 26; H. Dörries, a. O. 209ff.

[8] J. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr. [3] (Leipzig 1898) 382.

halten' suchte"[1], sondern, wie viele andere Forscher schon angenommen haben, waren damit gemeint entweder die Äußerungen des heidnischen Kultes überhaupt[2] oder des Kaiserkultes insbesondere[3].

[1] F. Stähelin, Constantin d. Gr. und das Christentum, Zeitschr. f. Schweizer. Gesch. 17 (1937) 411. – Ich kann mich auch nicht der Meinung A. Alföldis anschließen, nach dem der Fall Hispellum keinesfalls beweist, daß sich Konstantins Einschränkungen gegen den heidnischen Kult richteten (= The Conversion of Constantine and Pagan Rome (Oxford 1948) 106: „(Hispellum ist) ..a case of changing the name without changing the fact. Temple and priest belong only to divine beings.."). Die Tatsache, daß der Kult seines wesentlichen Elements, der Darbringung von Opfern, entbehrt, beweist besser als alles andere, daß der Kaiser darin nicht mehr „temple and priest" sehen will, sondern Überbleibsel eines alten Aberglaubens, den der christliche Herrscher zum Verschwinden bringt, aber nicht etwa durch eine gewaltsame Aktion, sondern durch die sichere Methode der Säkularisierung und der „Entreligionisierung". Vgl. O. Hirschfeld, Zur Geschichte des römischen Kaisercultes, Sitzungsber. d. k. Preuss. Akad. d. Wiss. (Berlin 1888) 861, der in dem Falle Hispellum von einem „indifferenten Priestertum" spricht. – Die Bezeichnung übrigens des alten Kultes von seiten des Kaisers als „contagiosae superstitionis fraudes", zeigt deutlich die Einstellung Konstantins gegenüber dem alten Glauben und seinem Kult. Wenn nun A. Alföldi, a. O. 106, trotzdem sagt: „..it is all to no purpose that he (Konstantin) reviles the cults of polytheism as 'deceit of infectious superstition', contagiosae superstitionis fraudes, for he allows a temple to be set up to the gens Flavia..", so ist es klar, daß ihm die volle Tragweite der Aktion Konstantins und seiner Worte entgeht. Vgl. auch J. Geffcken, a. O. 93: „..aber wenn der Kaiser in seinen Erlassen von der Haruspizin als einem Aberglauben, einem Brauche der Vergangenheit redet, so kennzeichnet dies Wort unzweideutig seine Stimmung". –

Gegen die Meinung A. Alföldis spricht übrigens auch folgendes: 1) Konstantin d. Gr. hatte die Darbringung von Opfern verboten: C. Th. 16. 10. 1–321; C. Th. 16. 10. 2–341: „Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis *parentis nostri*....."; vgl. Eusebios, V. Const. IV.23 (126.2f. I. Heikel), Theodoret v. Kyros, Kirchengeschichte², V. 21 (317.11ff. L. Parmentier – F. Scheidweiler). 2) Die Söhne Konstantins d. Gr., an deren Haltung dem Christentum gegenüber es keinen Zweifel gibt, erlauben die Erhaltung heidnischer Tempel ausschließlich zur Organisation von Spielen und zur Zerstreuung des Volkes = C. Th. 16.10.3–342: „Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum". Diese Absicht der Kaiser wird wiederholt und deutlicher ausgedrückt in einem Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosios I. = C. Th. 16. 10. 8–382: „...Ut conventu urbis et frequenti coetu videatur, experientia tua omni votorum celebritate servata auctoritate nostri ita patere templum permittat oraculi, ne illic prohibitorum usus sacrificiorum huius occasione aditus permissus esse credatur". Wir sehen also eine „Entkultisierung" der Tempel, die nur dazu da sind, um als Sammelpunkt des Volkes bei den Spielen zu dienen.

[2] Th. Mommsen, Epigr. Analekten 37; vgl. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1² (Berlin 1897) 471; J. Geffcken, a. O. 94; E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches (Wien 1928) 149; H. Dörries, a. O. 211; vgl. auch J. Vogt, Constantinus (RAC) 355.

[3] V. Schultze, Untersuchungen..: 364–365: „Schon seit dem J. 319 (C. Th. 9. 16. 1) wird in kaiserlichen Gesetzen der Ausdruck superstitio für die heidnische Religion und ihre

Dieser Punkt ist, wie erwähnt, von besonderer Wichtigkeit, da damit das Kriterium bestimmt wird, auf Grund dessen eine heidnische Kultäußerung geduldet werden konnte. Dieses Kriterium – und das ist noch wichtiger – kann sich aber nicht auf eine religiös neutrale Staatstheorie gründen – denn ihr müßte jede loyal-religiöse Äußerung recht sein – sondern nur auf eine christliche Theorie. Darin liegt also die besondere Wichtigkeit der Aktion Konstantins: er geht von christlichen Grundsätzen aus, um zu bestimmen, ob eine heidnische Kulturäußerung geduldet werden kann.

Aber außer den bisher erwähnten Zeichen seiner Wandlung, die alle von Konstantin d. Gr. selbst ausgehen, gibt es auch andere, die von den Heiden oder von seiner Umgebung im allgemeinen kommen.

So erklärt Zosimos, worin er aller Wahrscheinlichkeit nach Eunapios folgt, den Übertritt des Kaisers zum Christentum, der nach ihm im Jahre 326 stattgefunden haben soll, so, daß Konstantin, von Gewissensbissen geplagt, für die Verbrechen, die er gegen seinen Sohn Crispus und gegen Fausta begangen hatte, seine Zuflucht zum Christentum nahm, weil diese Religion allein ihm Entsühnung und Erlösung von seinen Sünden geboten habe[1].

Das Wichtige an dieser Nachricht ist, daß die Heiden der Meinung sind, daß Konstantin mindestens vom Jahre 326 an die heidnische Tradition verworfen und sich dem Christentum zugewandt habe[2].

Aber wie der Kaiser von seiner Umgebung betrachtet wurde, kann durch eine Bemerkung von H. v. Schoenebeck verdeutlicht werden. Zu dieser gaben ihm einige Gedichte Anlaß, die Optatianus Porfyrius[3], ein Mitglied der römischen Aristokratie, Konstantin d. Gr. anläßlich seiner Vicennalien im Jahre 325 widmete. Diese Gedichte sind Figurengedichte, die das Christogramm enthalten, einmal sogar mit einem christlichen Sinnspruch[4].

Optatianus war aber, wie aus anderen seiner Gedichte hervorgeht, in seinem christlichen Bekenntnis nicht aufrichtig, und deshalb bemerkt H. v. Schoenebeck dazu: ,,Das Ganze ist eine der üblichen Liebedienereien und besagt viel für Constantin – wenig für den Autor, der zu den opportunistischen Freunden

Lebensäußerungen gebraucht. In diesem Falle bestimmte sich der genaue Inhalt des Wortes deutlich durch den Zusammenhang, in dem es genannt, und die Lokalität, auf die es bezogen wird. Die einzige Superstition, zu welcher das in Frage stehende Gebäude Veranlassung geben konnte, war der Kaiserkult in der üblichen Form, in welcher er sich schon seit längerer Zeit fixiert hatte".

[1] Zosimos: II. 29 (85. 9ff. L. Mendelssohn); vgl. J. Burckhardt, a. O. 381; A. Piganiol, L'Empire Chrétien 37 A. 67; J. Vogt, Constantin d. Gr. 256; E. Ewig, Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, Histor. Jahrbuch 75 (1956) 1–2. – Vgl. auch W. Seston, L'opinion païenne et la conversion de Constantin, Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses 16 (1936) 258f.

[2] Ob aufrichtig oder nicht, das interessiert uns bei der vorliegenden Untersuchung nicht.

[3] S. Optatianus Porfyrius carmina, ed. E. Kluge, Leipzig 1926.

[4] S. Abbildung einer Seite eines solchen Figurengedichtes bei J. Vogt, Constantin d. Gr. neben S. 257, aus E. Kluge, a. O. Abb. XXIV.

des Christentums jener Tage gehört. Mit geringen Ausnahmen mag dies in dem nach außen christenfreundlichen hohen römischen Beamtenadel die Regel gewesen sein"[1].

Aber die Tatsache, daß heidnische Aristokraten der Überzeugung sind, daß sie nur, wenn sie sich als Christen ausgeben und dem Kaiser Gedichte mit christlichen Symbolen und Sinnsprüchen widmen, ihm schmeicheln und seine Gunst erfahren können, beweist besser als alles andere, wofür man den Kaiser hielt.

Nach alledem dürfen wir wiederholen, daß Konstantin seit 324 eine Richtung einschlug, die ihn immer mehr vom Heidentum weg- und zum Christentum hinführte[2]. Der Gott Helios liegt nunmehr so fern und ist vom Kaiser so vergessen[3], daß Eusebios sich seiner bedienen kann, wenn er später in rhetorischen Vergleichen den Kaiser preisen will[4], ohne Angst haben zu müssen, daß er im Gedächtnis desselben wie auch seiner Umgebung unerfreuliche Erinnerungen auffrischen könnte[5].

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Meinung, Konstantin der Große sei im Jahre 328 oder 330 bereit gewesen, sich selbst mit Gott Helios identifizieren zu lassen, wie Th. Preger annimmt, doch ein „Paradoxon" sein dürfte[6].

[1] H. v. Schoenebeck, a. O. 75–76.

[2] Ich wiederhole: das Gesagte bezieht sich auf die *Politik* Konstantins gegenüber Heidentum und Christentum. Ob dieser Gang auch eine innere Wandlung bedeutet, interessiert bei der vorliegenden Untersuchung nicht.

[3] Julian der „Apostata" klagt Konstantin an, er habe den Gott-Helios verlassen (= s. J. Vogt, Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin d. Gr., Historia 4 (1955) 345). Die Bedeutung dieser Worte Julians drückt J. Vogt, a. O. 345 A. 1, folgendermaßen aus: „Für das in der modernen Forschung umstrittene Verhältnis des Kaisers zu Helios ist die klare Angabe Julians, Constantin habe den Gott (Helios) verlassen, aller Beachtung wert".

[4] Eusebios, Tricenn. III. (201. 7 u. 13 I. Heikel) u. pass.; vgl. auch Id., V. Const. I. 41 (27. 3 I. Heikel), I. 43 (28. 8) u. pass.

[5] Vgl. H. Dörries, a. O. 347.

[6] Hier aber muß auch von einer anderen Konstantinstatue die Rede sein, die als Einwand gegen das Gesagte erhoben werden könnte. Es handelt sich um die kolossale Konstantinstatue in Rom, deren Fragmente heute im Hof des Konservatorenpalast aufbewahrt werden. R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts (= Studien z. spätantiken Kunstgeschichte, 8), Berlin-Leipzig 1939, 121ff., datiert diese Statue um das Jahr 330 (vgl. H. P. L'Orange, Studien z. Geschichte d. spätantiken Porträts (Leipzig 1933) 63, der die Statue in die Jahre nach 325 setzt) und behauptet, daß sie als ein Zeichen einer persönlichen Apotheose Konstantins gelte = a. O. 128: „über die Art der Apotheose des Colosses läßt sich sagen, daß der Kaiser als seine eigene vergöttlichte Person erschien". – Dieser Standpunkt würde nicht viel für eine angebliche Identifizierung Konstantins mit Helios bedeuten, da die persönliche Apotheose eine Identifizierung mit einem anderen Gott ausschließt. So sagt R. Delbrueck, a. O. 128: „Wäre er (Konstantin) einem der großen Götter angeglichen, so käme vor allem Helios-Apollo.... in Frage, der einen Strahlenkranz tragen müßte; zu diesem paßt aber die an dem Kopf erhaltene Spur nicht... Ebenso erscheint auf den verglichenen Medaillons Constantinus nicht als ein bestimmter Gott, sondern in persönlicher Apotheose". – Aber auch diese Annahme ist nach den Arbeiten von H. Kähler, Konstantin 313, Jahrbuch d. Deutsch. Archäol. Inst. 67 (1952) S. A. 1–32, besonders 10ff.

Wenn nun auch andere Gelehrte dieses Paradoxon annehmen, so geschieht es, weil sie sich der Meinung Pregers anschließen, ohne dieselbe zu prüfen, und zugleich bereit sind, Anachronismen zu machen.

So ist es bei den oben erwähnten Gelehrten und auch bei L'Orange, der nach der Erforschung von Münzen der Jahre 309–322, durch einen zeitlichen Sprung in seiner Beweisführung zur Beurteilung der Konstantinstatue gelangt, und die diesbezügliche Meinung von Th. Preger ungeprüft und ohne Bedenken zu äußern übernimmt[1].

So äußert sich auch J. Vogt: „... bemerkenswert ist, daß Constantinus, der den Namen Invictus abgelegt hat, im Kaiserbild der offiziellen Kunst doch wiederholt den Zusammenhang mit dem Sonnengott zugelassen hat", indem er zugleich Beispiele dafür aus den Jahren 310 und 315 anführt[2]. Gerade deshalb aber sieht er sich gleich nachher gezwungen, Konzessionen zu machen, die freilich seine frühere Behauptung widerlegen, denn die Frage ist nicht, ob Konstantin im Jahre 310 oder 315 ein Anbeter des Helios war, sondern ob er noch im Jahre 328 oder 330 ein solcher gewesen ist: „Eine unlösbare Bindung an diesen Gott (Sonne) darf man allerdings für die späteren Jahre daraus nicht erschließen, zumal in den zahlreichen Äußerungen des Kaisers aus dieser Zeit nichts in diese Richtung weist"[3].

Unter solchen Umständen wird aber eine neue Untersuchung und kritische Betrachtung der Quellen, auf denen die Theorie von Th. Preger beruht, ein unumgängliches Bedürfnis, dem nach Möglichkeit stattgegeben werden soll.

4. Die Theorie von Th. Preger umfaßt zwei Teilfragen: einerseits die Frage nach der Identifizierung Konstantins d. Gr. mit Gott Helios in der Statue des Forum Constantini und andererseits die Frage nach der kultischen Verehrung, die die christlichen Untertanen des Kaisers dem „Gott" Konstantin-Helios dargebracht haben und die er auch angenommen haben soll.

Beim Versuch, die erste Frage zu beantworten, zeigt sich alsbald, daß die Annahme von Th. Preger, Konstantin habe eine Statue, die ursprünglich den Helios darstellte, auf seinen Namen umgetauft, keine direkte Bestätigung in den Quellen findet. In diesen ist die Rede entweder von einer Statue des Kaisers

widerlegt. H. Kähler leugnet nämlich den Fall einer persönlichen Apotheose, indem er behauptet (a. O. 29), daß die Statue „..in der erhobenen Rechten das heilbringende Zeichen hielt..". – Vor allem aber, und das ist das Wichtigste, datiert H. Kähler (a. O. 23–24, 29) die Statue zwischen 313–315. Vgl. auch den Aufsatz von H. Grégoire, La statue de Constantin et le signe de la croix, L'Antiquité classique 1 (1932) 135–143, der wohl leugnet, daß die Statue ein Kreuz hielt, sie aber in die Jahre gleich nach dem Sieg an der Milvischen Brücke datiert (a. O. 138). – Es ist offensichtlich, daß eine so früh datierte Statue nichts mit der vorliegender Arbeit zu tun hat.

[1] H. P. L'Orange, Sol Invictus Imperator, Symbolae Osloenses 14 (1935) 113–114.

[2] J. Vogt, Constantinus (RAC) 355.

[3] J. Vogt, a. O. 355.

ohne nähere Bestimmung[1], oder von einer Statue Apollons, die der Kaiser in eine Statue seiner selbst umarbeiten ließ[2]. Auf Grund folgender Belege: a) einer Nachricht des Hesychios Illustrios (1. Viertel des 6. Jahrh.): „ἐφ' οὗπερ (Säule) ἱδρῦσθαι Κων/νον ὁρῶμεν δίκην Ἡλίου προλάμποντα τοῖς πολίταις"[3]; b) einer Mitteilung von Joh. Malalas (6. Jahrh.): „... καὶ ἐπάνω τοῦ αὐτοῦ κίονος ἑαυτῷ ἔστησεν ἀνδριάντα, ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἀκτῖνας ἑπτά"[4]; c) der Auskunft schließlich, die zuerst von Theophanes (9. Jahrh.) gegeben wird, daß die Statue eine Kugel in der Hand hielt[5], kam Th. Preger zu dem Schluß, daß die Konstantinstatue ursprünglich eine Statue des Helios gewesen sein müsse: „Weltkugel und Strahlenkranz charakterisieren die Figur deutlich genug: es ist Helios"[6].

Nun, was das erste Zeugnis betrifft, ist es klar, daß der Satz „.. ὁρῶμεν δίκην ἡλίου προλάμποντα ...." auf keinen Fall bestätigt, daß hier eine Identifizierung Konstantins mit Helios vorliegt, zumal diese Statue nach der Überlieferung[7] vergoldet war und, auf hoher Säule nach Osten gerichtet, freilich das erste Sonnenlicht widerstrahlen mußte[8]. Es handelt sich um eine rhetorische Wiedergabe des Eindruckes, den die leuchtende Statue auf die Zuschauer machte[9].

Diesen schwachen Punkt seines Argumentes nimmt auch Th. Preger selbst wahr und führt, um seine Theorie zu stützen, ein Zeugnis von Leon Grammatikos (Anfang des 11. Jahrh.) an, der berichtet, daß die Statue folgende Inschrift trug: „Κωνσταντίνῳ λάμποντι ἡλίου δίκην"[10].

Er behauptet nun, daß Hesychios Illustrios mit seinen Worten den Sinn eben dieser Inschrift wiedergebe[11].

[1] Theodoret v. Kyros, Kirchengeschichte[2]: I. 34 (90. 10 L. Parmentier-F. Scheidweiler); Philostorgios, Kirchengeschichte: II. 17 (28. 4. J. Bidez); Sokrates, I. 17. (PG. 67. 120); Hesychios Illustrios, 41 (SOC. 17. 10 Th. Preger); Joh. Malalas, 312. 9 BC.; Chron. Paschal., 528. 9, 573. 9 BC.; Theophanes, 28. 25 C. de Boor; Georgios Monachos, II. 500. 5 C. de Boor; Patria Kon/leos, I. 45 (SOC. 138. 10 Th. Preger); Leon Grammatikos, 87. 13 BC.; Georgios Kedrenos, I. 518. 1, 564. 22 BC.; Anon. Bruxel. a (18. 18 F. Cumont); Theodoros Skutariotes, 187. 1 (= Synops. Satha = Mesaionike Bibliotheke VII. 1–556); Michael Glykas, 464. 9 BC.; Nikeph. Kall. Xanthopulos, 7. 49 (PG. 145. 1325).

[2] Patria Kon/leos, 45 (SOC. 174. 1 Th. Preger); Georg. Kedrenos, II. 742. 16 BC.; Anna Komnene, XII. 4. 5 (III. 66. 17 B. Leib); Zonaras, III. 18. 2 BC.

[3] 41 (SOC. 17. 10 Th. Preger). [4] 312. 12 BC.

[5] 126. 2 C. de Boor. [6] Konstantinos 459.

[7] S. z. B. Konstantinos Rhodios, v. 69 (= E. Legrand-Th. Reinach, Description des oeuvres d'art et de l'église des St. Apôtres de Constantinople, poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien, Paris 1896), 7; s. auch 41. Eine neue Ausgabe des Konstantinos Rhodios bereitet G. Downey vor; s. G. Downey, Constantine the Rhodian: His Life and Writings, Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend, Jr. (Princeton 1955) 212–221. [8] Anna Komnene, XII. 4. 5. (III. 66. 17 B. Leib).

[9] Zu diesem Zeugnis des Hesychios vgl. auch die Bedenken J. Straubs, der im übrigen Anhänger der Preger'schen Meinung ist (Herrscherideal 247 A. 249).

[10] Leon Grammatikos, 87. 17 BC., Theodosios Melitinos, 69 (F. Tafel).

[11] Th. Preger, Konstantinos 460 und 462.

Aber dieses Argument ist nicht unanfechtbar. Zeugnisse über eine Inschrift der Statue überliefern uns auch Konst. Rhodios (10. Jahrh.), wie auch die späteren Georgios Kedrenos und Nikephoros Kallistos Xanthopulos. Die von ihnen überlieferten Inschriften haben einen christlichen Text[1].

Th. Preger behauptet nun, daß diese Inschriften unecht seien[2]. Ich gebe zu, daß dies möglich ist. Aber warum sollen alle anderen Inschriften falsch und nur die von Leon überlieferte echt sein?

Zunächst weicht nämlich der Wortlaut der von ihm überlieferten Inschrift von dem Schema der griechischen Weihinschriften ab; darüber hinaus aber ist das Vorhandensein einer Inschrift in griechischer Sprache auf einem öffentlichen Platz in der Zeit Konstantins d. Gr. höchst unwahrscheinlich[3]. Diese Überlegung ist der Haupteinwand gegen das Bestehen der Inschrift, den zuzugestehen sich auch Th. Preger gezwungen sieht[4].

Wir gehen jetzt über zur Frage der „Strahlen", die die Statue am Haupt gehabt haben soll. Sie sind zuerst bei Joh. Malalas erwähnt[5]. Dazu ist gleich zu bemerken, daß in keiner anderen früheren oder mit Joh. Malalas zeitgenössischen Quelle von „Strahlen" die Rede ist. Nach Joh. Malalas erwähnen das Chronicon Paschale und Georgios Monachos (aus dem 7. bzw. 9. Jh.) ausdrücklich „Strahlen"[6]. Es ist aber bekannt, daß diese Quellen aus Joh. Malalas schöpfen[7]. Auch Leon Grammatikos erwähnt „Strahlen", aber in einer nicht sehr klaren Weise[8].

Die „Patria" aus dem 10/11. Jahrh. berichten, die Konstantinstatue hätte „...ἐν τῇ κεφαλῇ ἥλους ἐκ τῶν τοῦ Χριστοῦ δίκην ἀκτίνων .."[9]. Diese Nachricht wiederholt Joh. Zonaras aus der Mitte des 12. Jahrh. und zwar noch konkreter: „..τῇ κεφαλῇ τούτου τινὰς τῶν ἥλων ἐναρμοσάμενος, οἳ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου προσεπαττάλευσαν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ.."[10].

Anna Komnena, welche die Statue gut gekannt haben muß, da sie schon 23 Jahre alt war, als diese infolge eines heftigen Gewitters stürzte und zerbrach, und die Statue in allen Einzelheiten beschreibt[11], erwähnt keine „Strahlen".

[1] Konstantinos Rhodios, v. 67ff. (7 E. Legrand-Th. Reinach); Nikeph. Kall. Xanthopulos, 7. 49 (PG. 145. 1325). – Georgios Kedrenos speziell, wenn er aus Konstantinos Rhodios schöpft (I. 564. 22ff. BC.), erwähnt einen christlichen Inschriftentext; wenn er aber aus Leon oder aus einer mit ihm gemeinsamen Quelle schöpft, erwähnt er eine Inschrift, die der bei Leon erwähnten ähnlich ist (I. 518. 1ff. BC.). [2] Th. Preger, Konstantinos 463.

[3] Vgl. J. Vogt, Constantinus (RAC) 351: „Doch ist diese Formulierung (der Inschrift) unglaubwürdig, da ihr Wortlaut aus dem Schema der griechischen Weihinschriften herausfällt, und überdies in der Stadt Constantinus' an einem so offiziellen Bauwerk eine lateinische Inschrift zu erwarten wäre". – Die Arbeit von A. Frolow, Rev. Hist. Relig. 127 (1944) 65ff. ist mir nicht zugänglich gewesen. [4] Konstantinos 462–3.

[5] 312. 12 BC.: „.... ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ ἀκτῖνας ἑπτὰ ....".

[6] Chron. Paschal. 528. 12 BC. – Georgios Monachos, II. 505. 5ff. C. de Boor.

[7] S. z. B. G. Moravcsik, Byzantinoturcica, I. (Budapest 1942) 122 und 146.

[8] 87. 13f. BC. [9] II. 45 (SOC. 174. 10 Th. Preger). [10] III. 18. 2. BC.

[11] XII. 4. 5 (III. 66. 17 B. Leib). – Vgl. D. Lathoud, La consécration..: 307.

Offensichtlich gab es solche in ihrer Zeit nicht. Aber auch keine der früheren Quellen, die ja allerlei erwähnen, wie z. B. den Sturz der Lanze, den Sturz der Kugel, den Sturz eines Teiles der Säule, erwähnt etwas von einem Sturz der „Strahlen".

Mit den oben erwähnten Nachrichten der „Patria" und des Zonaras über die Nägel des Heiligen Kreuzes, die im Kopf der Statue gesteckt hätten, dürfen wir vielleicht andere Auskünfte früherer Quellen zusammenbringen.

So berichtet der Heilige Ambrosius, in den Juwelenkranz, den Konstantin d. Gr. von seiner Mutter geschickt bekommen habe, seien die Nägel vom Kreuze Christi eingefügt gewesen: „Misit (Helena) itaque filio suo Constantino diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexas crucis redemptionis divinae gemma connecteret"[1]. Dem hl. Ambrosius folgen Sokrates und andere spätere Quellen[2].

Unabhängig von den Schwierigkeiten, die das Problem der Kreuzauffindung aufgibt[3], könnte man nach den obigen Nachrichten vermuten, daß die angeblichen „Strahlen" der Statue in Wirklichkeit nichts anderes gewesen seien, als Metallplatten, vielleicht vergoldete, die zur Bildung des neuartigen Juwelenkranzes des Kaisers dienten[4].



Damit völlig klar wird, was ich meine, wollen wir uns an den Kopf Konstantins d. Gr. aus Niš erinnern, der einen Juwelenkranz trägt, welcher einem Strahlenkranz erstaunlich ähnlich sieht[5].

Die Frage nach den Strahlen auf dem Kopf der Statue läßt eine zweite auftauchen, nämlich die, ob die Statue unverändert aufgestellt oder ihr Kopf durch den Konstantins ersetzt wurde.

[1] De obit. Theod. 47 (PL. 16. 1465); vgl. ibid. 47 (PL. 16. 1464): „Quaesivit clavos, quibus crucifixus est Dominus, et invenit....de altero diadema intexuit".

[2] Sokrates, I. 17 (PG. 67. 120); Theophanes, 26. 23 C. de Boor; Michael der Syrer, VII. 2 (I. 246 J.-B. Chabot).

[3] Darüber zuletzt J. Vogt, Constantinus (RAC) 372–374 mit der einschlägigen Literatur.

[4] Vgl. A. Alföldi, Insignien und Tracht der römischen Kaiser, Mitteilungen d. Deutsch. Archäol. Inst., Römische Abteil. 50 (1935) 40: „Aber als die Reformen des Constantinus diese herkömlichen Formen beiseiteschoben, ergibt sich die überraschende Tatsache, daß die häufigste und wichtigste Form des neuen Diadems nichts anderes als ein in den Juwelenstil übertragener Kranz ist". – Vgl. die Bemerkung R. Delbruecks, Spätantike Kaiserporträts 60, daß das Juwelenkranzdiadem auf den Münzen erst seit 328 erscheint.

[5] Siehe darüber R. Delbrück, a. O. 119–121.

Th. Preger vertritt, seiner Annahme von der Identifizierung Konstantins mit Helios in dieser Statue gemäß, die Meinung, daß dieselbe so aufgestellt worden sei, wie sie ursprünglich war[1]. J. Burckhardt nimmt genau das Gegenteil an und benützt dabei die Gelegenheit, eine spöttische Bemerkung über Konstantin zu machen[2].

M. E. darf man annehmen, daß die Statue sowohl unverändert aufgestellt, wie auch, daß ihr Kopf durch den des Kaisers ersetzt werden konnte. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach wurden manche Änderungen vorgenommen, die in der Aufsetzung eines neuen Kopfes oder eines Juwelenkranzes und in der Beifügung einer Lanze und einer Kugel bestanden haben.

Diese zweite Annahme hat folgendes für sich: a) Die Tatsache, daß Konstantin auch an anderen Statuen Änderungen vornehmen ließ[3]. Er war also einer solchen,,Pietätlosigkeit" fähig. b) Das Zeugnis von Joh. Tzetzes, nach dem der Kopf der Statue zu seiner Zeit im Kaiserpalast aufbewahrt wurde[4].

Th. Preger glaubt, daß der Kopf, von dem Joh. Tzetzes spricht, eben der ursprüngliche Kopf der Statue war, der nach deren Sturz intakt geblieben sein soll[5]. Es fragt sich aber, ob es möglich ist, daß der Kopf nach einem Sturz von einer Höhe von über 40 m., der die ganze Statue zerstörte, nicht gelitten hat[6].

Das Gesagte bildet aber nicht die einzige Schwierigkeit für die Annahme der Preger'schen Theorie. Joh. Malalas erwähnt außer den „Strahlen" noch etwas anderes, was Th. Preger zwar bemerkt[7], woraus er aber nicht die entsprechenden Schlüsse gezogen hat. Bei der Aufzählung der Schäden, die das Erdbeben von 554 in Konstantinopel verursachte, sagt Joh. Malalas nämlich unter anderem: „..ἐν αὐτῷ δὲ τῷ φόβῳ ἔπεσεν ἡ λόγχη, ἣν ἐκράτει τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ φόρῳ Κωνσταντίνου.."[8].

Helios aber wird nie mit einer Lanze abgebildet[9]. Folglich müssen wir annehmen, daß entweder die Statue ursprünglich nicht den Helios darstellte,

[1] Konstantinos 460 A. 1.

[2] Die Zeit Constantins d. Gr. 445: „..wie denn Constantin einem Apollscoloß seinen eigenen rundlichen Porträtkopf aufsetzte, damit er auf der ... großen Porphyrsäule prange". – H. Leclercq, Colonnes historiques (F. Cabrol-H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, III. 2338–2339): 2339, nimmt an, daß die Statue auch von Julian und von Theodosios I. umgearbeitet wurde; er führt jedoch keine Belege dafür an.

[3] S. Zosimos, II. 31 (88. 21 ff.); vgl. B. Stephanidis, Ὁ. Μ. Κωνσταντῖνος καὶ ἡ λατρεία τῶν αὐτοκρατόρων, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 8 (1931) 219.

[4] Joh. Tzetzes, Chil. VIII. 192 v. 338 ff. (295 T. Kiessling): „Ἡ κεφαλὴ δ' Ἀπόλλωνος αὐτῷ τῷ Παλατίῳ..: 459–60. Vgl. Th. Preger, Konstantinos 459–60.

[5] Konstantinos 460.

[6] R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke (= Studien z. spätantiken Kunstgeschichte, 6), Berlin-Leipzig 1932, S. 142, berechnet die Höhe der Säule allein auf 36 m.

[7] Konstantinos 458. [8] Joh. Malalas, 487. 2 BC.; vgl. Theophanes, 222. 28 C. de Boor.

[9] S. O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 2 (München 1906) 1765, s. v. Helios, Z(eichen). Vgl. auch die Arbeit von K. Schauenburg, Helios. Archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott, Berlin (1955).

oder daß sie Ergänzungen und Änderungen erfuhr. Sowohl aber die eine, wie auch die andere Möglichkeit, sprechen nicht für eine Neigung von seiten des Kaisers sich mit Helios identifizieren zu lassen, sondern vielmehr für sein Bemühen gerade die entgegengesetzte Richtung einzuschlagen[1].

Aber auch das andere Argument Th. Pregers, das sich auf die Kugel stützt, die die Statue trug, ist nicht sicher.

Die Kugel erwähnt, wie schon gesagt, zuerst Theophanes[2], der zeitlich etwa 5 Jahrhunderte von der Zeit der Errichtung der Statue entfernt ist. Alle früheren Quellen wissen nichts von ihr.

In der Zeit nach Theophanes erwähnt Anna Komnena die Kugel, doch so, als ob sie nachträglich der Statue beigefügt worden wäre: ,,Περὶ τὰ μέσα τοῦ Κωνσταντίνου φόρου, χαλκοῦς τις ἀνδριὰς ἵστατο καὶ πρὸς ἀνατολὰς ἀπέστραπτο ἐπὶ πορφυροῦ κίονος περιόπτου, σκῆπτρον μὲν κατέχων τῇ δεξιᾷ (nicht mehr Lanze!!) τῇ δὲ λαιᾷ σφαῖραν ἀπὸ χαλκοῦ κατασκευασθεῖσαν"[3].

Der spätere Nikephoros Kallistos Xanthopulos sagt, daß die Kugel aus Gold gemacht worden war, und daß sie ein Kreuz trug, das Konstantin darauf gesetzt habe[4].

Th. Preger umgeht diese Schwierigkeit[5], indem er ganz einfach sagt, daß das Kreuz, wenn es überhaupt ein solches gab, ein nachträglicher Zusatz sein müsse[6]. Das ist richtig. Aber warum könnte dann eigentlich nicht auch die ganze Kugel ein nachträglicher Zusatz sein, zumal sie erst 500 Jahre nach der Errichtung der Statue zum erstenmal erwähnt wird? Und wo wären in einem solchen Fall, die Embleme, an denen Th. Preger so sicher den Gott Helios erkannte?

Aus den bisherigen Ausführungen wurde klar, daß die Argumente Th. Pregers, was den von ihm verteidigten Standpunkt der Identifizierung Konstantins mit dem Helios betrifft, weder unanfechtbar noch über alle Kritik erhaben sind.

In Anbetracht dieser Tatsache ist man berechtigt einzuwenden, daß es wenig angängig sei, allein auf solche anfechtbare Zeichen und Argumente eine so folgenreiche Theorie aufzubauen, zumal diese, wie wir sahen, dem Verlauf der Ereignisse widerspricht.

5. Aber wollen wir uns auch mit dem zweiten Teil der Preger'schen Theorie beschäftigen, nach dem Konstantin das Objekt einer kultischen Verehrung von seiten seiner christlichen Untertanen geworden sein soll.

Die Belege, die Th. Preger zur Unterstützung seiner Meinung anführt, sind folgende: a) zunächst eine Nachricht aus den ,,Parastaseis syntomoi chronikai", aus dem 8/9. Jahrh.: ,,Ἡ στήλη ἡ ἐν τῷ φόρῳ πολλὰς ὑμνῳδίας ἐδέξατο. Ἐν

[1] Nach dem Wegfall der Lanze scheint ein Szepter in die Hand der Statue gefügt worden zu sein, = Anna Komnene XII. 4. 5 (III. 66. 17 B. Leib); vgl. Th. Preger, a. O. 458.
[2] 126. 2 C. de Boor. [3] XII. 4. 5 (III. 66. 17 B. Leib). [4] 7. 49 (PG. 145. 1325).
[5] Konstantin = Gott-Helios mit Kreuz!! [6] Th. Preger, a. O. 458.

αὐτῇ τὸ πολίτευμα καὶ Ὀλβιανὸς ἔπαρχος καὶ οἱ σπαθάριοι, οἱ κουβικουλάριοι καὶ μόνον καὶ σιλεντιάριοι μετὰ κηρῶν λευκῶν ὀψικεύσαντες, λευκὰς στολὰς ἀμφότεροι περιβεβλημένοι, ἀπὸ τὸ καλούμενον ἀρτίως Φιλαδέλφιν, τότε δὲ προτείχισμα καλούμενον ... ἀνήνεγκαν ἐποχουμένην εἰς καρούχαν· ὡς δὲ ὁ Διακρινόμενός φησιν, ὅτι ἐκ τῆς καλουμένης Μαγναύρας. Ἐν οἷς ἐν τῷ φόρῳ τεθεῖσα καὶ πολλάς, ὡς προείρηται, ὑμνῳδίας δεξαμένη εἰς τύχην τῆς πόλεως προσεκυνήθη παρὰ πάντων, ἐν οἷς καὶ τὰ ἐξέρκετα· ἔσχατον πάντων τότε ὑψοῦτο ἐν τῷ κίονι, τοῦ ἱερέως μετὰ τῆς λιτῆς παρεστηκότος καὶ τὸ „Κύριε ἐλέησον" πάντων βοώντων ἐν ρ' μέτροις ... τότε εὐφημίσθη ἡ πόλις κληθεῖσα Κωνσταντινούπολις, τῶν ἱερέων βοώντων· „εἰς ἀπείρους αἰῶνας εὐόδωσον ταύτην Κύριε..."[1]. b) ein Zeugnis des Theodoret von Kyros: „...καὶ μαθεῖν ὅπως τῶν ὅλων ὁ πρύτανις γεραίρει τοὺς εὔνους θεράποντας. Εἰ δέ τις ἐκείνοις διαπιστεῖ, τὰ νῦν περὶ τὴν ἐκείνου θήκην καὶ τὸν ἀνδριάντα γινόμενα βλέπων πιστευσάτω τοῖς γεγραμμένοις.."[2]. c) schließlich eine Auskunft des Photios, der berichtet, daß Philostorgios die Christen anklagt: „... τὴν Κωνσταντίνου εἰκόνα, τὴν ἐπὶ τοῦ πορφυροῦ κίονος ἱσταμένην, θυσίαις τε ἱλάσκεσθαι καὶ λυχνοκαΐαις καὶ θυμιάμασι τιμᾶν καὶ εὐχὰς προσάγειν ὡς θεῷ καὶ ἀποτροπαίους ἱκετηρίας τῶν δεινῶν ἐπιτελεῖν...."[3].

Zu diesen Belegen ist folgendes zu bemerken: Zunächst sind die Nachrichten der „Parastaseis" so verworren, daß überhaupt nicht sicher ist, ob die „στήλη ἡ ἐν τῷ φόρῳ", die von allen als die Tyche der Stadt verehrt und die aus dem Philadelpheion oder aus der Magnaura ins Forum transportiert wurde, wirklich so einfach und so ohne weiteres mit der Konstantinstatue identifiziert werden kann[4].

Zweitens, sollte die Nachricht der „Parastaseis" wirklich die Konstantinstatue betreffen, so bleibt doch immer gewiß, daß die erwähnte Stelle nicht von einer kultischen Verehrung der Statue spricht, sondern von einer einfachen adoratio und in der Folge von einem Einweihungsfest, wie solche bis heute in der Ostkirche üblich sind.

Was die beiden anderen Zeugnisse anbelangt, so ist die Nachricht von Theodoret sehr vage und jedenfalls erwähnt auch er keine kultische Verehrung; die Auskunft des Photios dagegen enthält wahrscheinlich manche Übertreibungen, die entweder auf Philostorgios zurückzuführen sind[5], oder vielmehr auf Photios selbst, der diese dem „θεομάχος" Philostorgios vorwirft, um ihn noch mehr zu belasten. Auf jeden Fall ist der Originaltext der betreffenden Stelle

[1] 56 (SOC. 56. 7 Th. Preger); vgl. Patria Kon/leos II. 49 (SOC. 177. 13 Th. Preger).
[2] Kirchengeschichte[2]: I. 34 (90. 9f. L. Parmentier-F. Scheidweiler).
[3] Kirchengeschichte: II. 17 (28. 4f. J. Bidez).
[4] Zwei verschiedene Statuen z. B. nehmen Banduri und J. Strzygowski an (zitiert nach Th. Preger, Konstantinos 465 A. 1); vgl. J. Vogt, Constantinus (RAC) 352; A. Frolow, Rev. Hist. Rel. 127 (1944) 79–80 (= mir nicht zugänglich; zitiert nach J. Vogt, a. O. 352).
[5] So z. B. L. Bréhier, Les survivances.. 39–40; vgl. J. Geffcken, a. O. 279 A. 27 zu S. 94.

des Philostorgios nicht erhalten, und es wäre nicht vernünftig, der Aussage des Photios eine besondere apodeiktische Bedeutung beizumessen.

Aber unabhängig davon ist zu diesem Punkt noch auf eine schwerwiegende Tatsache zu verweisen, die der Aufmerksamkeit von Th. Preger entgangen ist. Diese Tatsache besteht darin, daß sowohl Theodoret wie auch Philostorgios zeitgenössische Zustände darlegen, d. h. Zustände frühestens des ersten Viertels des 5. Jh. und nicht Zustände der Zeit Konstantins. Dies hat schon J. Vogt bemerkt[1].

Nun ist diese Erwägung für uns von besonderer Bedeutung, da Konstantin bekanntlich sehr früh, schon im 4. Jh., von den Ostchristen als Heiliger anerkannt wurde[2], und folglich seine Verehrung als Heiliger solche Äußerungen erlaubte[3].

Diese Äußerungen erhielten sich natürlich auch in späteren Zeiten, wie Konstantinos Porphyrogenetos bezeugt, der erwähnt, daß im Sockel der Konstantinsäule sogar eine Kirche auf den Namen des hl. Konstantin errichtet worden sei[4].

6. Aus den bisherigen Ausführungen ist vielleicht klar geworden, daß die Theorie Th. Pregers auf keinen zureichenden Gründen beruht. Auf Grund der von Th. Preger angeführten Argumente kann weder die Identifizierung Konstantins mit Gott Helios angenommen werden, noch ist die Behauptung, Konstantin hätte sich als Gott verehren lassen, haltbar.

Es ist im Gegenteil sehr bezeichnend, daß sich Konstantin vor allem bemühte, die heidnischen Institutionen von religiös-kultischen Elementen zu reinigen[5], und es ist ebenso bezeichnend, daß er ungefähr in der gleichen Zeit, in der ihm vorgeworfen wird, er hätte sich selbst mit Gott Helios identifizieren lassen, den Tempel dieses Gottes in Heliopolis in Phoinike schließen ließ[6], wie daß er etwas früher schon die Einkünfte eines anderen Tempels des Helios in Konstantinopel beschlagnahmte[7].

Diese seine Bemühungen lassen noch ein anderes Moment erkennen, das gewöhnlich von den Gelehrten nicht gebührend betont wird: Konstantin bestimmt damit das Kriterium, auf Grund dessen eine Äußerung als kultisch

[1] Constantinus (RAC) 351.

[2] F. Cabrol-H. Leclercq, Dictionnaire III. 2688.

[3] J. Vogt, a. O. 351; B. Stephanidis, O M. Κωνσταντῖνος..: 225.

[4] Konst. Porph., De caer. I (23. 31 A. Vogt/30. 1f. I. Reiske); II. 6 (532. 5f. I. Reiske); vgl. D. Lathoud, La consécration et la dédicace de Constantinople, Echos d'Orient 23 (1924) 308; H. Dörries, Das Selbstzeugnis..: 418 A. 1; s. auch H. Fichtenau, Byzanz und die Pfalz zu Aachen, Mitteilungen d. Inst. f. Österr. Gesch. 59 (1951) 32.

[5] Vgl. den Fall des Hispellum-Tempels, oben S. 345f.

[6] F. Cabrol-H. Leclercq, Dictionnaire III. 2633.

[7] Joh. Malalas, 324. 1ff. BC.; J. Geffcken, a. O. 95; vgl. A. Piganiol, L'Empire Chrétien 49 A. 7; dagegen H. v. Schoenebeck, a. O. 87, der die Auskunft Malalas' leugnen möchte.

beurteilt werden kann: Die Darbringung von Opfern, der Vollzug der religiösen Mysterien, das allein gibt einer religiösen Handlung den kultischen Charakter[1].

Wenn wir dieses Kriterium auf die christlichen Verhältnisse anwenden[2], dann müssen wir zu dem Schluß kommen, daß allein die Messe, das Sakrament an ,,Gott-Konstantin" und entsprechend an jeden einzelnen seiner Nachfolger der Beweis der Vergöttlichung des Kaisers in Byzanz wäre.

An ein solches Verlangen dachte aber kein Kaiser in Byzanz und am allerwenigsten der ,,Diener Gottes "Konstantin, wie andererseits auch keiner seiner Untertanen ihm etwas derartiges anzubieten dachte[3].

Athen I. KARAYANNOPULOS

[1] J. Vogt, Constantinus (RAC) 355: ,,Für eine letzte Beurteilung aller Formen der Kaiserverehrung unter Constantinus bleibt es doch wichtig, daß er das wesentliche Element des Kaiserkults, die Darbringung der Opfer, beseitigt hat". Vgl. zur Bedeutung der Opfer jetzt auch die Bemerkungen J. Straubs, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, Historia 4 (1955) 306.

[2] Und wir müssen es tun, da Th. Preger behauptet, *Christen* hätten Konstantin göttliche Verehrung dargebracht.

[3] Die von Th. Preger, Konstantinos 466ff. erwähnten anderen Fälle einer angeblichen Identifizierung Konstantins mit Helios und einer Verehrung des Kaisers in den Festlichkeiten, mit denen unter Konstantin selbst und später die Einweihung Konstantinopels gefeiert wurde, entbehren nach den vorhergegangenen Ausführungen jeden Grundes. Th. Preger selbst sagt (a.O. 468): ,,Es scheint da eine Confusion vorzuliegen, die ich nicht zu lösen vermag". Wenn er aber trotzdem auf der Identifizierung und Vergöttlichung Konstantins auf Grund dieser Belege besteht, so tut er das, indem er für einwandfrei bewiesen hält, daß die Konstantinsäule eine Identifizierung des Kaisers mit Helios darstellte: (ibid. 468): ,,.. ist leicht zu erklären, wenn wir an die Statue auf der Porphyrsäule denken: der Kaiser war eben wieder als Helios dargestellt". – Wie oben gezeigt, ist aber gerade die Identifizierung Konstantins mit Helios in der Konstantinstatue so unsicher und anfechtbar, daß sie als zureichender Grund zur Aufstellung einer neuen Annahme überhaupt nicht in Frage kommen kann.

FORSCHUNGSBERICHT

BIBLIOGRAPHY — M. ROSTOVTZEFF[1]

Assembled by C. Bradford Welles

Rostovtzeff's professional activity began a little before 1900 and continued until slightly before 1950, so it may be regarded roughly as occupying the first half of the twentieth century. He was a product of the nineteenth century, and as his books continue to appear in new editions, his influence extends on into the later twentieth. He has been called a dominant figure in his time in the areas of ancient history and archaeology, and compared to such giants as Eduard Meyer and Theodor Mommsen. He was a man of great enthusiasms, possessed of energy and imagination, gifted with a charming personality, and like all great men, unique in his kind.

This quality extended to his work, and it is for that reason, and not merely from piety, that I welcomed the invitation of Historia to publish his bibliography. In assembling it, I was aided first of all by the list of titles published by George Vernadsky in Seminarium Kondakovianum, IV, 1931, pp. 239–252, itself based on Rostovtzeff's own notes and records. A much fuller set of records was made available to me by Sophie K. Rostovtzeff, and she has aided me throughout by her files and recollections of her husband's activity. I have myself searched for stray titles, and a number were discovered by my assistant, John F. Oates. The resulting list which I give here is still far from complete, especially

[1] For the circumstances of Rostovtzeff's life I would refer to my death notice, Gnomon, XXV, 1953, pp. 142–144, and to the appreciation, The Russian Review, XII, 1953, pp. 128–133. A longer paper entitled "Rostovtzeff as Economist," is to be published in "Architects and Craftsmen in History; Essays in Honor of Abbott Payson Usher," now in preparation. All three of these papers were written with the constant support and assistance of Mrs. Rostovtzeff, and are right in fact so far as is known. The form of Rostovtzeff's name used here is that of his habitual signature in his last thirty years. Otherwise the varied forms of his name may amuse us they amused him. In Russia he was professionally "M. Rostovtsev" or familiarly "Mikhail Ivanovich." Otherwise we find: M. Rostovcev (no. 4, 1896; Bibliotheca Philologica Classica), M. Rostowzew (no. 2, 1896; *ibid.*; this became the standard German spelling of the name), Rostowzew alone (no. 121, 1896; this is the only case known to me of the omission of the initial), M. Rostowsef (no. 5; France), M. Rostovtzew (no. 131, 1900; France), Michel Rostovtsew (no. 17, 1900; France), M. Rostovtsef (no. 51, 1917; England), M. T. (sic!) Rostowtseff (no. 156, 1918; England), M. Rostovtzeff (no. 119, 1919; England; the form, which became standard, was due to Ellis Minns), M. I. Rostovtsev (no. 417, 1919; England), Mikhail Rostovtsev (no. 59, 1921; America), M. Rostovtseff (no. 240, 1923; France), Michael Rostovtzeff (no. 163, 1923; Germany), M. I. Rostovtzeff (no. 281, 1929; America), Michael I. Rostovtzeff (no. 302, 1935; America), and finally Michael Ivanovitch Rostovtzeff (no. 106, 1936; Harvard).

for Russian publications in the period from 1900 to 1918. Rostovtzeff was an indefatigable writer. He wrote numerous reviews in his earlier years and numerous popular articles, published in newspapers and general periodicals, of which the memory has perished. He was always ready to contribute a note or observations of interest to the homage volume of a friend. At certain periods of his life, he was concerned with contemporary politics.

With another scholar, all of these minor things would have only a personal or antiquarian interest. In the case of Rostovtzeff, they are of value in showing how he worked. In presenting the list of his published titles, I have grouped them according to certain categories, each of which culminated typically in one of the monumental volumes for which he is best known. "The Ancient World" (no. 220), the "Staatspacht" (no. 138) and the "Roman Empire" (no. 167), the "Bleitesserae" (no. 27), the "Hellenistic World" (no. 212), "Skythien und der Bosporus" (no. 65), the "Kolonat" (no. 31), the "Decorative Painting" (no. 116), "Dura and the Problem of Parthian Art" (no. 302), "Out of the Past of Greece and Rome" (no. 234), "Mystic Italy" (no. 243), "Caravan Cities" (no. 259), and the long series of Dura volumes would have been impossible without many smaller and larger studies which preceded and also followed them; later editions of the standard books were augmented and revised in the light of the material which subsequently came to light. Rostovtzeff never regarded any of his lines of research as finished, and his close watch of the entire field of his interests is reflected in the exhaustive bibliographies which make, especially, the "Roman Empire" and the "Hellenistic World" invaluable handbooks. Nor did he regard any of his work as unrelated. The categories which I have employed here do not represent different departments of his operations, but simply different facets of his character. His interest was in the life of antiquity as preserved in the literature and in the monuments. Economic and social affairs, art and religion, all were features of what he called the „Mentality" (cf. no. 252) of antiquity. This gave his work a focus. It gave his work, also, that dynamic quality which proved so attractive to pupils and the public alike. His work was living and exciting, uniting the Classical lands, Europe, and Asia; ancient and modern experiences, ways, and points of view. His influence stemmed largely from his ability to dramatize the value of great and small, so that the meanest sherd or papyrus fragment found a valued place in our evidence, and the greatest, ever unsolved problem of human experience, the nature and causation of human culture, was ever kept prominently in view as the ultimate goal of our scholarship.

I have marked with an asterisk papers which I could not consult personally. Titles inclosed in parentheses are those of articles which were probably, but not certainly, published.

I. Archaeological News

1. The New Excavations in Pompeii. Journal of the Ministry of Education (=J. M. E.), St. Petersburg. Series IV, No. 291, January-February 1894; pp. 45–101. In Russian.

2. * New Data about Pompeii. Journal of the Archaeological Society, St. Petersburg. 1895. In Russian.

3. News about the Pantheon. J. M. E., 298, April 1895; pp. 1–11. In Russian.

4. * Archäologische Chronik des römischen Westens. Philological Review, Moscow, IX, 1; pp. 89–124. In Russian. (Before 1896)

5. Fragment d'un relief représentant l'intérieur d'un amphithéâtre. École Française de Rome. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, XVIII, 1898; pp. 199–205.

6. * Alexandria. Hermes (russ. Zeitschr.), 2/3, 1908; pp. 73–75. In Russian.

7. * International Historical Congress in Berlin. Hermes, 1908, No. 13. In Russian.

8. International Historical Congress in Berlin. J. M. E., Series V, No. 17, October 1908; pp. 25–36. In Russian.

9. Visits to the Museums of the Capitals of the South Slavonic States. J. M. E., 33, June 1911; pp. 35–46. In Russian.

10. The Third International Archaeological Congress in Rome. J. M. E., 42, December, 1912; pp. 105–111. In Russian.

11. Palestine in our Time. Hermes, 1913, No. 1. In Russian.

12. * News of the Archaeological Literature in Russia. Contemporary Annals, Paris. Volume XI, 1922, pp. 397–402. In Russian.

13. Letters from the Near East: Egypt. The Rudder, Berlin. 8, 13, 15 July, 1928. In Russian.

14. A Visit to Cyrene and Cyrenaica. Twenty-Seventh Annual Bulletin of the Classical Association of New England, 1932; pp. 17–19.

15. Letters from the Near East: Sumer and Accad. Contemporary Annals, XLIX, 1932; pp. 271–288. In Russian.

II. The Tesserae

16. Études sur les plombs antiques; catalogue des plombs de l'antiquité, with Maurice Prou. Revue Numismatique, Series IV, I, 1897; pp. 462–493; II, 1898; pp. 77–102, 251–286, 457–477; III, 1899; pp. 22–61, 199–219, 278–337, 417–460; IV, 1900; pp. 52–73, 152–185, 313–354.

17. Catalogue des plombs de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes conservés au Départment des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale, with Maurice Prou; Preceded by an étude sur les plombs antiques. Paris, C. Rollin et Feuardent, 1900. Pp. 416, Pls. 12.

18. Roma: Nuove scoperte (Piombi, Tessere), with D. Vaglieri. Notizie degli Scavi di Antichità, II, 1900; pp. 255–268.

19. Lead Tesserae: Commentationes Nikitinianae. J. M. E., Series IV, 335, May/June, 1901; pp. 80–89. In Russian.

20. Namen und Wappen kleiner Leute. Wiener Studien, II, 1902; pp. 412–417.

21. Roman Lead Tesserae. Memoirs of the Historical-Philological Faculty, University of St. Petersburg, Part 67, 1903. Pp. viii, 333. In Russian.

22. Tesserarum Urbis Romae et Suburbi Plumbearum Sylloge. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 1903. Pp. ix, 440.

23. Tesserae Plumbeae Urbis Romae et Suburbi. Tabulae I–XII. Memoirs of the Historical-Philological Faculty, University of St. Petersburg, Part 67, 1903. Pls. 12.

24. Ancient Bone Checkers' Pieces from South Russia. Journ. of the Imperial Archaeological Commission (J. I. A. C.,) X, 1904; pp. 109–124. In Russian.

25. * Tesserarum Urbis Romae et Suburbi Plumbearum Sylloge. Supplement. St. Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 1905.

26. Interprétation des tessères en os avec figures, chiffres et légendes. Revue Archéologique, Series IV, V, 1905; pp. 110–124.

27. Römische Bleitesserae: Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Klio, Beiheft III, 1905. Pp. 131.

28. * Roman Tesserae from the Museum of the Society of History and Antiquities of Odessa. 1916. In Russian. (Place of publication unknown)

29. Seleucid Babylonia. Bullae and Seals of Clay with Greek Inscriptions. Yale Classical Studies, III, 1932; pp. 1–114.

III. Serfdom

30. Der Ursprung des Colonats. Klio, I, 1901; pp. 295–299.

31. Studien zur Geschichte des römischen Kolonates. Archiv für Papyrusforschung, Beiheft I, 1910. Pp. xii, 432.

32. The Problem of the Origin of Serfdom in the Roman Empire. Journal of Land and Public Utility Economics, II, 1926; pp. 198–207.

IV. The History of South Russia

33. Roman Garrisons on the Tauric Peninsula. J. M. E., Series IV, No. 328, March, 1900; pp. 140–158. In Russian.

34. Römische Besatzungen in der Krim und das Kastell Charax. Klio, II, 1902; pp. 80–95.

35. New Latin Inscriptions from Chersonese. J. I. A. C., XXIII, 1907; pp. 1–20. In Russian.

36. Mithridates of Pontus and Olbia. J. I. A. C., XXIII, 1907; pp. 21–27. In Russian.

37. New Latin Inscriptions from South Russia. J. I. A. C., XXVII, 1908; pp. 55–67; XXXIII, 1909; pp. 1–22. In Russian.

38. Epigram from El-Tegen, with V. V. Shkorpil. J. I. A. C., XXXVII, 1910; pp. 14–22. In Russian.

39. * The Greek Inscription of King Tiridates of Aparania. 1911. In Russian. (Place of publication unknown)

40. * The Kingdom of Bosporus and the Tumuli of South Russia. Courier of Europe, St. Petersburg, 1912, No. 6. In Russian.

41. * Amaga and Tirgatao. Memoirs of the Imperial Society of History and Antiquities of Odessa, XXXII, 1913. In Russian.

42. Concept of the Monarchical Power in Scythia and in Bosporus. J. I. A. C., XLIX, 1913; pp. 1–62, 133–140. In Russian.

43. * Strabo as a Source for the History of the Bosporus. Mélanges Buzeskul, 1914. In Russian.

44. A Bronze Bust of a Queen of Bosporus and the History of Bosporus at the Time of Augustus. Antiquities, Publication of the Imperial Archaeological Society of Moscow, XXV, 1914; pp. 1–23. With two appendices by N. Marr, pp. 24–32. In Russian.

45. Military Occupation of Olbia by the Romans. J. I. A. C., LVIII, 1915; pp. 1–16. In Russian.

46. Siriscus, Historian of Chersonese in Tauris. J. M. E., Series V, 56, April, 1915; pp. 151–170. In Russian.

47. The dossier of the Collection of the Tax on Prostitutes in Chersonese. J. I. A. C., LX, 1916; pp. 63–69. In Russian.

48. * The Remote Past of our South, Translated into Ukrainian by L. Chikalenko. 1916. In Russian.

49. On the History of Chersonese at the Time of the Early Roman Empire. Mélanges in Honor of Countess Prascovia Ouvarova, Moscow, 1916; pp. 5–16. In Russian.

50. Caesar and Chersonese. J. A. C., LXIII, 1917; pp. 1–21. In Russian.

51. Caesar and the South of Russia. Journal of Roman Studies, VII, 1917; pp. 27–44.

52. * Pontus, Bithynia and the Bosporus. Russian Historical Journal, I, 1917; pp. 111–130. In Russian.

53. * Hellenism and Iranism in South Russia. St. Petersburg, "The Fires," "Sphere of Knowledge" Series, 1918. In Russian.

54. Pontus, Bithynia and the Bosporus, Translated by R. P. Blake. The Annual of the British School at Athens, XXII, 1918; pp. 1–22.

55. A New Book on the White Island and Tauris (by Gr. I. Tolstoy). J. A. C., LXV, 1918; pp. 177–197. In Russian.

56. Queen Dynamis of Bosporus. Journal of Hellenic Studies, XXXIX, 1919; pp. 88–109.

57. La Russie Méridionale et le Monde Classique. Revue Bleue, LVIII, 24 April, 1920; pp. 225–230.

58. Sommaire des conferences du Professeur M. Rostovsev au Collège de France sur les Iraniens et les Grecs dans la Russie méridionale. Revue Archéologique, Series V, XII, 1920; pp. 113f.

59. South Russia in the Prehistoric and Classical Period. American Historical Review, XXVI, 1921; pp. 203–224.

60. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford, The Clarendon Press, 1922. Pp. xv, 260.

61. Sauromatus II, King of Bosporus. Strena Buliciana, 1924; pp. 731f. In Russian.

62. Scythia and Bosporus. Leningrad, Russian Academy of the History of Material Culture (formerly the Imperial Archaeological Commission), 1925. Pp. vi, 621. In Russian.

63. A Scythian Novel. Seminarium Kondakovianum, II, 1928; pp. 135–138. In Russian.

64. Chersoneso. Enciclopedia Italiana, IX, 1931; pp. 978f.

65. Skythien und der Bosporus, Translated by E. Pridik. Volume I, Kritische Übersicht der schriftlichen und archäologischen Quellen. Berlin, Hans Schoetz, 1931. Pp. xi, 651; Maps 7.

66. Olbia. Enciclopedia Italiana, XXV, 1935; pp. 257f.

67. Panticapeo. Enciclopedia Italiana, XXVI, 1935; pp. 214f.

68. Ponto e Bitinia. Enciclopedia Italiana, XXVII, 1935; pp. 901–905.

V. The Monuments of South Russia

69. * Loss of Ancient Monuments. The Land, No. 177, 5 October, 1905. In Russian.

70. A Pixis from a Painted Grave of the Tumulus of Vasiurinskaia Gora. Memoirs of the Imperial Society of History and Antiquities of Odessa, XXX, 1, 1912. Studies in Honor of E. R. von Stern, pp. 3–17, Pls. 8. In Russian.

71. * Solokha Tumulus. Monthly Journal, St. Petersburg, 1914, No. 4. In Russian.

72. A Silver Vessel from Voronesh. Materials on Russian Archaeology, Publication of the Imperial Archaeological Commission, Volume 34, 1914. Pp. 15, Pls. 5. In Russian.

73. * On the Necessity for the Immediate Study of the Ancient Ruins near the Present Eupatoria and the Desirability of Founding a Local Museum at Eupatoria. About 1915. In Russian. (Place of publication unknown)

74. On the Question of Dating the Burials of Kul-Oba, Chertomlyk and Solokha. J. I. A. C., LX, 1916; pp. 70–72. In Russian.

75. Copper Coins of Dynamis and Aspurgos. Report of the Tauric Scientific Archival Commission, No. 54, 1917. Pp. 7. In Russian.

76. Inscription on a Gold Vessel from Migulinskaia Stanitsa. J. I. A. C., LXIII, 1917; pp. 106–108. In Russian.

77. Helleno-Scythian Coiffure, with P. K. Stepanov. J. I. A. C., LXIII, 1917; pp. 69–101.

78. Bronze Fibulae with Inscriptions from the Region of the Don. J. A. C., LXV, 1918; pp. 22–24. In Russian.

79. Early and Late Hellenistic Finds in the Tumuli of the Orenburg District, with additional notes by P. K. Kokovtsev and S. I. Pudenko. Materials on Russian Archaeology, Publication of the Archaeological Commission, Volume 37, 1918. Pp. iv, 102; Pls. 8. In Russian.

80. La Stèle d'Untas Nap Gal. Revue d'Assyriologie, XVII, 1920; pp. 113–116.

81. L'âge du cuivre dans le Caucase septentrional. Revue Archéologique, Series V, XII, 1920; pp. 1–37.

82. L'exploration archéologique de la Russie méridionale de 1912 à 1917. Journal des Savants, XVIII, 1920; pp. 49–61, 109–122.

83. Bronze Belt Claps and Pendants from the Northern Caucasus. Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, XVII, 1922; pp. 36–40.

84. Une trouvaille de l'époque sarmate de Kertch au Louvre et au musée de St. Germain. Monuments Piot, XXVI, 1923; pp. 99–163.

85. Sarmatian and Indo-Scythian Antiquities. Recueil d'Études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov, 1926; pp. 239–258. In Russian.

86. Bronzeschnallen aus Südrußland. Prähistorische Zeitschrift, XXII, 1931; pp. 46–55.

87. A Gold Necklace and a Gold Armlet from South Russia. Eurasia Septentrionalis Antiqua, IX: Mélanges E. Minns, 1934; pp. 215–220.

VI. The Art of Asia

88. The Sumerian Treasure of Astrabad. Journal of Egyptian Archaeology, VI, 1920; pp. 4–28.

89. The Origin of the So-Called Gothic Style in Jewelry. American Journal of Archeology, XXV, 1921; p. 76.

90. L'art gréco-sarmate et l'art chinois de l'époque des Han. Aréthuse, I, 1924; pp. 81–93.

91. L'art chinois de l'époque de Han. Revue des Arts Asiatiques, I, 1924; pp. 10–20.

92. L'art de l'Asie centrale à l'époque protohistorique. L'Art Vivant, III, 1927; pp. 905 f.

93. Inlaid Bronzes of the Han Dynasty in the Collection of C. T. Loo. Paris, G. Vanoest, Librairie Nationale d'Art et d'Histoire, 1927. Pp. 76, Pls. 20, Figs. 36.

94. Statuette d'un cavalier de la collection de Mme. John D. Rockefeller. Monuments Piot, XXVIII, 1927; pp. 155–174.

95. Persia, India, China. Artibus Asiae, II, 1927; pp. 294–297.

96. Le centre de l'Asie, la Russie, la Chine et le style animal. Skythica I, Seminarium Kondakovianum, 1929. Pp. 48, Pls. 11. In Russian and French.

97. The Animal Style in South Russian and China. Princeton University Press, 1929. Pp. xvi, 112; Pls. 33.

98. South Russia and China. The Animal Style. The Cleveland Museum of Art, 7 March, 1930. Pp. 2.

99. Le porte-épée des Iraniens et des Chinois. L'art byzantin chez les Slaves. Prémier recueil dédié à la mémoire de T. Uspenskij. Orient et Byzance, IV, 1930; pp. 337–346.

100. Some Remarks on the Luristan Bronzes. Jahrbuch für Prähistorische und Ethnographische Kunst, VII, 1931; pp. 45–56.

101. The Sumerian Treasure of Astrabad Again. Studies Presented to F. Ll. Griffith, 1932; pp. 341–345.

102. Notes d'archéologie orientale. 1. Les passe-guides. 2. Les agrafes de ceintures. Syria, XIII, 1932; pp. 321–333.

103. The Great Hero of Middle Asia and his Exploits. Artibus Asiae, IV, 1932; pp. 99–117.

104. L'art gréco-iranien. Revue des Arts Asiatiques, VII, 1932; pp. 202–222.

105. Some New Aspects of Iranian Art. Seminarium Kondakovianum, VI, 1933; pp. 161–186.

106. Parthian Art and the Motive of the Flying Gallop. Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought and Art: Harvard Tercentenary Conference, 1936; pp. 44–57.

107. The Parthian Shot. A .J. A., XLVII, 1943; pp. 174–187. (A French version of this paper exists with the title "La Flèche Parthe," prepared for an homage volume, but I do not know where it was published, if at all.)

(108. Greco-Iranian Art. About 1930. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

(109. Der mittelasiatische Tierstil in Süd-Rußland und China. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

VII. Decorative Wall Painting

110. Pompeianische Landschaften und römische Villen. Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, XIX, 1904; pp. 103–126.

111. Decorative Painting in Kertch and the Problem of the Archaeological Study of Kertch. J. M. E., Series V, No. 3, May, 1906; pp. 211–231. In Russian.

112. * Architectural Landscape of the Hellenistic-Roman Period. J. I. A. S., VI, 1908. Pp. xii, 143, Pls. 20. In Russian.

113. * Development of the Ancient Decorative Mural Painting. Hermes, 1909, No. 4. In Russian.

114. Wall Painting of a Tomb in Kertch excavated in 1891. Προέδρωι Δῶρον, Collection of Archaeological Studies Presented to Count A. A. Bobrinsky, 1911; pp. 119–154. In Russian.

115. Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft. Röm. Mitt., XXVI, 1911; pp. 1–185.

116. Ancient Decorative Painting in South Russia. St. Petersburg, Publication of the Imperial Archaeological Commission. Volume I, Text, 1914; pp. xviii, 537; Volume II, Plates, 1913; Pls. 112. In Russian.

117. Late Hellenistic Painted Glass Vases and the History of Decorative Painting (with addenda). J. I. A. C., LIV, 1914; pp. 1–26, 119f. In Russian.

118. Two Late Classical Painted Graves from Viminacium and Marcianopolis. J. I. A. S., IX, 1915; Classical Publications, pp. 1–8. In Russian.

119. Ancient Decorative Wall-Painting. J. H. S., XXXIX, 1919; pp. 144–163.

VIII. Problems of the Roman Empire

120. Two Metrical Inscriptions from Philippopolis. J. M. E., Series IV, No. 305, May-June 1896; pp. 63–68, 139–142. In Russian.

121. Eine neue Inschrift aus Halikarnass. Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn, XIX, 1896; pp. 127–141.

122. Anabolicum. Röm. Mitt., XI, 1896; pp. 317–321.

123. Ἀποστόλιον. Röm. Mitt., XII, 1897; pp. 75–81.

124. * Tablifer. Commentationes Philologicae, Mélanges I. V. Pomialovsky, 1897. In Russian.

125. Das Patrimonium und die Ratio Thesaurorum. Röm. Mitt., XIII, 1898; pp. 108–123.

126. Die kaiserliche Patrimonialverwaltung in Aegypten. Philologus, LVII, 1898; pp. 564–577.

127. * Inscriptions from Macedonia. Journal of the Russian Imperial Archaeological Institute of Constantinople, IV, 1899; pp. 166–188. In Russian.

128. History of the State Tax-Farming in the Roman Empire from Augustus to Diocletian. Memoirs of the Historical-Philological Faculty, University of St. Petersburg, Part 51, 1899. Pp. xiv, 304. In Russian.

129. ΔΩΡΕΑ ΣΙΤΟΥ ΤΑΡΣΩ. Numismatic Chronicle, Series V, Volume XX, 1900; pp. 96–107.

130. Conductor. Dizionario Epigrafico di Antichità Romane di E. de Ruggiero, Volume II, 1900; pp. 578–597.

131. Dons en blé faits par les empereurs des IIe et IIIe siècles aux cités d'Asie Mineure. Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1900, No. III; pp. 226f.

132. Pinnirapus Juvenum. Röm. Mitt. XV, 1900; pp. 223–228.

133. Livia und Julia. Strena Helbigiana sexagenario obtulerunt amici, 1900; pp. 262–264.

134. Die Domäne von Pogla. Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts, IV, 1901, Beiblatt; pp. 37–46.

135. Congiarium. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, IV, 1901; pp. 875–880.

136. * The Martyrs of Greek Civilization in the I–II Centuries A. D. God's World, St. Petersburg, 1901, No. 5. In Russian.

137. * Ein neuer Annonatypus. Philological Review, Volume XVI, 2; pp. 197–200. In Russian. (Probably between 1900 and 1905)

138. Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit bis Diokletian. Philologus, Ergänzungsband, IX, 1902; pp. 331–512.

139. * Augustus und Athen. Festschrift für Otto Hirschfeld, 1903; pp. 303–311.

140. Inscriptions des antes du Σεβαστεῖον d'Ancyre. Recueil de Mémoires concernant la Littérature et les Antiquités Romaines dédié à Gaston Boissier, 1903; pp. 419–424.

141. Parts of a New Epitome of Livius. J. M. E., 357, February 1905; pp. 66–72. In Russian.

142. Die Domänenpolizei in dem römischen Kaiserreiche. Philologus, LXIV, 1905; pp. 297–307.

143. Angariae. Klio, VI, 1906; pp. 249–258.

144. Nachtrag zu Angariae. Klio, VII, 1907; p. 142.

145. The Fragment of a Banner of a Roman Legion. J. M. E., Series V, 14, April 1908; pp. 129–136. In Russian.

146. Ab Epistulis. Real-Encyclopädie, VI, 1909; pp. 210–215.

147. Fiscus. Real-Encyclopädie, VI, 1909; pp. 2385–2405.

148. * About the Post of the Beneficiarii and the Sanctuary of the Thracian Gods in Ay-Todor. Hermes, 1910, No. 19. In Russian.

149. A Sanctuary of the Thracian Gods and the Inscriptions of the Beneficiarii in Ay-Todor. Journal of the Imperial Archaeological Commission, XL, 1911; pp. 1–42. In Russian.

150. Definitio und Defensio. Klio, XI, 1911; pp. 387f.

151. Ein Speculator auf der Reise. Ein Geschäftsmann bei der Abrechnung (Zwei Reliefs aus dem Museum zu Belgrad). Röm. Mitt., XXVI, 1911; pp. 267–283.

152. Frumentum. Real-Encyclopädie, VII, 1912; pp. 126–187.

153. * National State and World State. Russian Thought, St. Petersburg, 1915, No. 10. In Russian.

154. Defensio. J. M. E., 61, January 1916; pp. 1–5. In Russian.

155. The Birth of the Roman Empire; Popular Outline. St. Petersburg, "The Fires," "Sphere of Knowledge" Series, 1918. Pp. vi, 145. In Russian.

156. Synteleia Tironon. Journal of Roman Studies, VIII, 1918; pp. 26–33.

157. Augustus. University of Wisconsin Studies in Language and Literature; Classical Studies, Series No. II, XV, 1922; pp. 134–147.

158. Fiscus. Ruggiero, Dizionario Epigrafico, III, 1922; pp. 96–139.

159. The Decline in Ancient Civilization. Russian Thought, Paris, VI/VII, 1922; pp. 190–214. In Russian.

160. Commodus-Hercules in Britain. J. R. S., XIII, 1923; pp. 91–109.

161. La crise sociale et politique de l'empire romain au IIIe siècle. Musée Belge, XXVII, 1923; pp. 233–242.

162. The Political and Social Crisis in the Roman Empire in the Third Century A. D. Contemporary Annals, XVII, 1923; pp. 281–312; XVIII, 1924; pp. 173–205. In Russian.

163. Augustus. Röm. Mitt., XXXVIII/XXXIX, 1923/1924; pp. 281–299.

164. The Decline of Ancient Civilization, Translated into Bulgarian by G. I. Kazarov. Sofia, New School Publishing House, 1924. Pp. 60.

165. Le gobelet d'argent du tresor de Boscoreale de la collection de M. le Baron E. de Rothschild. Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XIII, ii, 1925; pp. 469–483.

166. Les classes rurales et les classes citadines dans le Haut Empire romain. Mélanges d'Histoire offerts à M. Henri Pirenne, 1926; pp. 419–434.

167. The Social and Economic History of the Roman Empire. Oxford, The Clarendon Press, 1926. Pp. xxv, 695; Pls. 60.

168. Pax Augusta Claudiana. Journal of Egyptian Archaeology, XII, 1926; pp. 24–29.

169. * New Data about Augustus. Contemporary Annals, XXXIII, 1927; pp. 464–469. In Russian.

170. The Political and Social Crisis in the Roman Empire, Translated into Bulgarian by G. I. Kazarov. Sofia, New School Publishing House, 1927. Pp. 64.

171. Ein spätetruskischer Meierhof. Antike Plastik, Festschrift Walther Amelung, 1928; pp. 213–217.

172. Roman Exploitation of Egypt in the First Century A. D. Journal of Economic and Business History, I, 1929; pp. 337–364.

173. Note sur deux inscriptions latines de Trèves et de Bonn. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris; Comptes Rendus, 1930; pp. 250–262.

174. The Decay of the Ancient World and its Economic Explanation. Economic History Review, II, 1930; pp. 197–214.

175. Hadrian und Mark Aurel. Menschen, die Geschichte machten, 1931; Volume I, pp. 184–191.

176. Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, Translated by Lothar Wickert. Leipzig, Quelle und Meyer, 1931. Volume I, pp. x, 348, Pls. 35; Volume II, pp. 422, Pls. 29.

177. Storia Economica e Sociale dell'Impero Romano, Translated by G. Sanna. Florence, "La Nuova Italia," 1933. Pp. xx, 722, Pls. 80.

178. Italian Africa. Contemporary Annals, LII, 1933; pp. 288–309; LV, 1934; pp. 290–307. In Russian.

179. La Syrie romaine. Revue Historique, CLXXV, 1935; pp. 1–40.

180. Note on the Inscription from Ṣadad Published in JRS, XXV, 33f. J. R. S., XXVI, 1936; p. 74.

181. Historia Social y Economica del Imperio Romano, Translated by Luis Lopez-Ballisteros. Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1937. Volume I, Pp. 508, Pls. 45; Volume II, Pp. 502, Pls. 35.

182. Numidian Horsemen on Canosa Vases. American Journal of Archaeology, L, 1946; pp. 263–267.

(183. A second and revised edition of the Italian edition of the Social and Economic History of the Roman Empire is currently in preparation.)

(184. Roman Africa. After 1931. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

(185. Augustus as Reflected in the Monuments of Art of his Period. No date. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

(186. Note on the Gens Julia and Gens Augusta at Corinth. No date. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

(187. L'Arte Imperiale Romana. No date. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

IX. Problems of the Hellenistic East

188. New Data on the History of the Financial Administration of Greco-Roman Egypt; On the Subject of Wilcken's Book: Die griechischen Ostraka aus Ägypten und Nubien. J. M. E., Series IV, 328, March 1900; pp. 133–165.

189. Kornerhebung und -transport im griechisch-römischen Ägypten. Archiv für Papyrusforschung, III, 1906; pp. 201–224.

190. Tebt. Pap. 6.23. Archiv für Papyrusforschung, IV, 1908; p. 569.

191. Zur Geschichte des Ost- und Südhandels im ptolemäischen Ägypten. Archiv für Papyrusforschung, IV, 1908; pp. 298–315.

192. Πυθόλαος. Archiv für Papyrusforschung, V, 1909–1913; p. 181.

193. * Hellenistic Asia in the Epoch of the Seleucids. Journal of Historical Science, 1914, No. 1. In Russian.

194. * A New Book on the History of Egypt; About the Work of Breasted. Russian Thought, 1916, 5. In Russian.

195. The Foundations of Social and Economic Life in Egypt in Hellenistic Times. Journal of Egyptian Archaeology, VI, 1920; pp. 161–178.

196. A Large Estate in Egypt in the Third Century B.C. University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, No. 6, 1922. Pp. x, 209; Pls. 3.

197. The State and the Individual in the Economic Life of Ptolemaic Egypt. Contemporary Annals, X, 1922; pp. 257–290. In Russian.

198. Notes on the Economic Policy of the Pergamene Kings. Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay, 1923; pp. 359–390.

199. Greek Sightseers in Egypt. Journal of Egyptian Archaeology, XIV, 1928; pp. 13–15.

200. Perisades II of Bosporus and Ptolemy II Philadelphus. Mélanges Milukov, 1929; pp. 109–116. In Russian.

201. Trois inscriptions d'époque hellénistique de Théangéla en Carie. Revue des Études Anciennes, XXXIII, 1931; pp. 5–31, 209–218.

202. Foreign Commerce of Ptolemaic Egypt. Journal of Economic and Business History, IV, 1932; pp. 728–769.

202a. P. Tebt. 703. The Tebtunis Papyri, Volume III, Part 1, 1933, pp. 66–102.

203. The Hellenistic World and its Economic Development. Contemporary Annals, LX, 1936; pp. 325–345. In Russian.

204. The Hellenistic World and its Economic Development. American Historical Review, XLI, 1936; pp. 233–252.

205. Two Homeric Bowls in the Louvre. American Journal of Archaeology, XLI, 1937; pp. 86–96.

206. Alexandrien und Rhodos. Klio, XXX, 1937; pp. 70–76.

207. Die hellenistische Welt und ihre wirtschaftliche Entwicklung. Die Welt als Geschichte, IV, 1938; pp. 48–78.

208. Some Remarks on the Monetary and Commercial Policy of the Seleucids and Attalids. Anatolian Studies Presented to William Hepburn Buckler, 1939; pp. 277–298.

209. A Note on the New Inscription from Samothrace. American Journal of Philology, LXI, 1940; pp. 207f.

210. Καρποί. Revue des Études Anciennes, XLII, 1940 (Mélanges Radet); pp. 508–514.

211. Πλοῖα Θαλάσσια on the Nile. Études dédiées à la mémoire de André Andréadès, 1940; pp. 367–376.

212. The Social and Economic History of the Hellenistic World. 3 Volumes, Oxford, The Clarendon Press, 1941. Pp. xxiv, 1779; Pls. 112.

213. The Social and Economic History of the Hellenistic World. Second edition with additions and corrections by P. M. Fraser. 3 Volumes, Oxford, The Clarendon Press, 1953.

214. Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt. Translated by Gertrud & Erich Bayer. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft e. V. Volume I, 1955. Pp. xix, 476; Pls. 68. Volume II, 1955. Pp. viii, 586; Pls. 44. Volume III, 1956. Pp. 538.

214a. Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft. Translated by Gertrud & Erich Bayer. Stuttgart, Kohlhammer, 1955/6.

(215. An Italian edition of the Social and Economic History of the Hellenistic World is currently in preparation.)

X. History of the Ancient World[1]

216. * The Wars of Caesar in Gaul, Germany, and Britain. St. Petersburg, S. O. Tzybulsky. 1895. In Russian.

217. * The Ancient City of Rome. Explanatory Text for Plates with Illustrations. St. Petersburg, S. O. Tzybulsky. 1902. In Russian.

218. Das alte Rom. Erklärender Text zu den Tafeln xv a and xv b: Tabulae quibus antiquitates Graecae et Romanae illustrantur, ed. Stephan Cybulski. Leipzig, K. F. Koehler, 1902. Pp. 26.

219. Outline of the History of the Ancient World: The Orient, Greece, Rome. Berlin, "The Word." 1924. Pp. 326. In Russian.

220. A History of the Ancient World, Translated from the Russian by J. D. Duff. Oxford, The Clarendon Press. Volume I, The Orient and Greece, 1926; pp. 418, Pls. 90, Maps 5. Volume II, Rome, 1927; pp. 387, Pls. 96, Maps 2.

221. The Samnites. Contemporary Annals, XXX, 1927; pp. 327–343. In Russian.

222. A History of the Ancient World, Translated into Bulgarian by I. G. Rayev. Sofia, T. F. Chipev. Volume I, The Orient and Greece, 1932; Pp. 309. Volume II, Rome, 1937; Pp. 271.

223. Geschichte der Alten Welt, Translated by H. H. Schaeder. Wiesbaden, Dieterich. Volume I, 1941; Pp. 500, Pls. 21, Maps 3. Volume II, 1942; Pp. 502, Pls. 21, Maps 2.

224. De Oude Wereld. Utrecht and Antwerp, Het Spectrum, 1955. Volume I, Griekenland en het nabije Oosten; Pp. 252. Volume II, Rome; Pp. 254.

225. Geschichte der Alten Welt. Bremen, Carl Schünemann (Sammlung Dieterich), 1955. Volume II, Rom; Pp. 501.

XI. The Cambridge Ancient History

226. Ptolemaic Egypt. C. A. H., VII, 1928; Chapter IV, pp. 109–154.

227. Syria and the East. C. A. H., VII, 1928; Chapter V, pp. 155–196.

228. The Bosporan Kingdom. C. A. H., VIII, 1930; Chapter XVIII, pp. 561–589.

229. Pergamon. C. A. H., VIII, 1930; Chapter XIX, pp. 590–618.

230. Rhodes, Delos and Hellenistic Commerce. C. A. H., VIII, 1930; Chapter XX, pp. 619–667.

231. Pontus and its Neighbours: The First Mithridatic War. C. A. H., IX, 1932; Chapter V, i–iv, pp. 211–238.

232. The Sarmatae and Parthians. C. A. H., XI, 1936; Chapter III, pp. 90–130.

[1] In the period 1900–1918, Rostovtzeff contributed many articles to the Russian edition of the "Großer Brockhaus," which are not included here.

XII. "Out of the Past"

233. Out of the Past of Greece and Rome, with Designs by Polyxena Solovievna. St. Petersburg, I. D. Sytin, Library of the "Little Path," 1915. Pp. 91. In Russian.

234. Out of the Past of Greece and Rome, Translated from the Russian with the Addition of an Introduction and Chapters V and VI by the Author. New Haven, Yale University Press, 1932. Pp. xvii, 129. (This book went through two unaltered impressions.)

235. Ricostruzioni storiche Greco-Romane, da scavi e documenti, Translated by Emilio A. G. Loliva. Bari, G. Laterza, Biblioteca di Cultura Moderna, 1935. Pp. 187.

236. Tableaux de la vie antique, with preface and translation of Robert Bouvier. Paris, Payot, Bibliothèque Historique, 1936. Pp. 213.

XIII. Religion

237. Note on the Matres — or Matrices — Relief from Cirencester. Appendix to F. Haverfield, Roman Cirencester. Archaeologia, LXIX, 1917/18; pp. 204–209. (Published about 1920).

238. Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale. Revue des Études Grecques, XXXII, 1921; pp. 462–481.

239. Ἐπιφάνειαι. Klio, XVI, 1919/1920; pp. 203–206.

240. Une tablette votive thraco-mithriaque du Louvre. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XIII, 1923; pp. 385–415.

241. Mystic Rome. The Living Church, LXXIII, 1925; pp. 647–649.

242. Quelques monuments de l'Italie septentrionale. C. R. A. I., 1926; pp. 227–231.

243. Mystic Italy. The Colver Lectures in Brown University. New York, Henry Holt, 1927. Pp. xxi, 176.

244. The God on Horseback in South Russia, Indo-Scythia and China. Seminarium Kondakovianum, I, 1927; pp. 141–146. In Russian.

245. L'empereur Tibère et le culte impérial. Revue Historique, CLXIII, 1930; pp. 1–26.

246. Dieux et chevaux, à propos de quelques bronzes d'Anatolie, de Syrie et d'Arménie. Syria, XII, 1931; pp. 48–57.

247. Hadad and Atargatis at Palmyra. A. J. A., XXXVII, 1933; pp. 58–63.

248. Kleinasiatische und syrische Götter im römischen Ägypten. Ägyptus, XIII, 1933; pp. 493–513.

249. Οὖς δεξιὸν ἀποτέμνειν. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, XXXIII, 1934; pp. 196–199.

250. Il Rebus Sator. Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Series II, III, 1934; pp. 103–105.

251. Πρόγονοι. J. H. S., LV, 1935; pp. 56–66.

252. The Mentality of the Hellenistic World and the After-Life. Harvard Divinity School Bulletin, Ingersoll Lecture, 1938; pp. 5–25.

253. The Hellenistic World and the Belief in After-Life. Russian Annals, Paris, May, 1939; pp. 121–141. In Russian.

(254. Les Matres gauloises et la Terra Mater gréco-romaine. After 1920. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

XIV. Caravan Cities

255. The Near East. The Caravan Cities of Arabia, Transjordan and Syria. Contemporary Annals, 1930; XLI, pp. 372–393; XLII, pp. 292–308; XLIII, pp. 353–375; XLIV, pp. 300–320. In Russian.

256. About the Near East. Paris, Published by Contemporary Annals, 1931. Pp. 99.

257. The Caravan Gods of Palmyra. J. R. S., XXII, 1932; pp. 107–116.

258. Les inscriptions caravanières de Palmyre. Mélanges Gustave Glotz, Volume II, 1932; pp. 793–811.

259. Caravan Cities, Translated by D. and T. Talbot Rice. Oxford, The Clarendon Press, 1932. Pp. xiv, 232; Pls. 35; Maps 5.

260. Città Carovaniere, Translated by Charis Cortese de Bosio, Reviewed and Supplemented by the Author. Bari, G. Laterza, Biblioteca di Cultura Moderna, 1934. Pp. xvi, 218.

261. L'inscription de l'arc de triomphe de Djerach. C. R. A. I., 1934; pp. 264–272.

262. Une nouvelle inscription caravanière de Palmyre. Berytus, II, 1935; pp. 143–148.

XV. Dura

263–272. Editor, The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Preliminary Report of — Season of Work. New Haven, Yale University Press.

263. First Season, Spring 1928. 1929. Pp. x, 77.

264. Second Season, October 1928–April 1929. 1931. Pp. xix, 225; Pls. 53.

265. Third Season, November 1929–March 1930. 1932. Pp. xiv, 168; Pls. 20.

266. Fourth Season, October 1930–March 1931. 1933. Pp. xvi, 290; Pls. 26.

267. Fifth Season, October 1931–March 1932. 1934. Pp. xviii, 322; Pls. 51.

268. Sixth Season, October 1932–March 1933. 1936. Pp. xx, 518; Pls. 53.

269. Seventh and Eighth Seasons, 1933–1934 and 1934–1935. 1939. Pp. xxiv, 461; Pls. 57.

270. Ninth Season, 1935–1936, Part I. 1944. Pp. XIV, 270. Pls. 30.

271. Ninth Season, 1935–1936. Part II. 1946. Pp. viii, 150; Pls. 65.

272. Ninth Season, 1935–1936. Part III. 1952. Pp. xiii, 134; Pls. 24.

273–278. Editor, The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale

University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report. New Haven, Yale University Press.

273. IV, Part i, Fasc. 1. Nicholas Toll, The Green Glazed Pottery. 1943. Pp. 95; Pls. 20.

274. IV, Part i, Fasc. 2. Dorothy Hannah Cox, The Greek and Roman Pottery. 1949. Pp. 26; Pls. 5.

275. IV, Part ii. R. Pfister and Louisa Bellinger, The Textiles. 1945. Pp. 64; Pls. 33.

276. IV, Part iii. P. V. C. Baur, The Lamps. 1947. Pp. xiii, 84; Pls. 16.

277. IV, Part iv, Teresa G. Frisch and N. P. Toll, Pierced Bronzes, Enameled Bronzes, and Fibulae. 1949. Pp. viii, 69; Pls. 17.

278. VI. A. R. Bellinger, The Coins. 1949. Pp. ix, 214; Pls. 42.

279. Les inscriptions de Doura-Europos. C. R. A. I., 1928; pp. 226–240.

280. The Greek and Latin Inscriptions, Preliminary Report I, 1929; pp. 30–60.

281. The Yale — French Excavations at Dura. Yale Scientific Magazine, IV, 1929; pp. 17–20.

282. Ausgrabungen in Dura. Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Archäologischer Anzeiger, XLIV, 1929; pp. 431–438.

283. Yale's Work at Dura. Bulletin of the Associates in Fine Arts, Yale University, IV, 1930; pp. 75–85.

284. Un contrat de pret de l'an 121 après J. C. trouvé à Doura, with C. Bradford Welles. C. R. A. I., 1930; pp. 158–180.

285. A Parchment Contract of Loan from Dura-Europos on the Euphrates, with C. Bradford Welles. Yale Classical Studies, II, 1931; pp. 1–78.

286. Parchment No. X, with C. Bradford Welles. Preliminary Report II, 1931; pp. 201–216.

287. Victory on a Painted Panel, with P. V. C. Baur. Preliminary Report II, 1931; pp. 181–193.

288. Graffiti showing Parthian Warriors. Preliminary Report II, 1931; pp. 194–200.

289. La "Maison des Archives" à Doura-Europos, with C. Bradford Welles. C. R. A. I., 1931; pp. 162–188.

290. La "Maison des Fresques" de Doura-Europos, with A. Little. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XLIII, 1932; pp. 167–180.

291. Notes on Some Buildings. Preliminary Report III, 1932; pp. 36–39.

292. La dernière campagne de fouilles de Doura-Europos, with Clark Hopkins. C. R. A. I., 1932; pp. 314–330.

293. L'Hellénisme en Mesopotamie. Scientia, LIII, 1933; pp. 1–15.

294. The Mithraeum of Dura-Europos on the Euphrates. Bulletin of the Associates in Fine Arts, Yale University, VI, 1933; pp. 4f., 9.

295. Graffiti. Preliminary Report IV, 1933; pp. 207–222.

296. Les archives militaires de Doura. C. R. A. I., 1933; pp. 309–323.

297. Silver Libation Bowl, with C. Bradford Welles. Preliminary Report V, 1934; pp. 307–310.

298. New Material for the History of Dura. Preliminary Report V, 1934; pp. 311f.

299. Die Synagoge von Dura. Römische Quartalschrift, XLII, 1934; pp. 203–218.

300. Ausgrabungen der Yale Universität in Dura-Europos am Euphrates. Forschungen und Fortschritte, X, 1934; pp. 178f.

301. Das Mithraeum von Dura. Röm. Mitt., XLIX, 1934; pp. 180–207.

302. Dura and the Problem of Parthian Art. Yale Classical Studies, V, 1935; pp. 157–307.

303. Deux notes sur des trouvailles de la dernière campagne de fouilles à Doura-Europos. C. R. A. I., 1935; pp. 285–304.

304. New Material for the History of Dura. Preliminary Report VI, 1936; pp. 502–504.

305. The House of the Roman Scribes. Preliminary Report VI, 1936; pp. 275–279, 299–308.

306. New and Revised Material from the Temple of Azzanathcona, with F. E. Brown and C. B. Welles. Preliminary Report VI, 1936; pp. 482–497.

307. Altar from J 7, with C. Bradford Welles. Preliminary Report VI, 1936; pp. 498–501.

308. Excavations at Dura-Europos, 1934–1935. Bulletin of the Associates in Fine Arts, Yale University, VII, 1936; pp. 4–6.

309. Rapport sur les fouilles de Doura-Europos, Campagne de 1936–1937. C. R. A. I., 1937; pp. 195–204.

310. Doura Europos: son importance, son histoire. Revue Historique, CLXXX, 1937; pp. 229–240.

311. Dura-Europos. La Pompei del deserto siriaco. Le Vie del Mondo, V, 1937; pp. 887–905.

312. The Squatting Gods in Babylonia and at Dura. Iraq, IV, 1937; pp. 19f.

313. Dura-Europos and the Beginning of Christian Art. Contemporary Annals, LXV, 1937; pp. 245–263. In Russian.

314. Dura-Europo. Enciclopedia Italiana, Appendice I, 1938; pp. 530–535.

315. Kaiser Trajan und Dura. Klio, XXXI, 1938; pp. 285–292.

316. Dura-Europos and Its Art. Oxford, The Clarendon Press, 1938. Pp. xiv, 162; Pls. 28.

317. The Foundation of Dura-Europos on the Euphrates. Seminarium Kondakovianum, X, 1938; pp. 99–106.

318. Le Gad de Doura et Seleucus Nicator. Mélanges Syriensofferts à M. R. Dussaud, 1939; pp. 281–295.

319. The Mithraeum of Dura Europos on the Euphrates. Bulletin of the Associates in Fine Arts, Yale University, IX, 1939; pp. 3–10.

320. The Mithraeum, with Franz Cumont, H. F. Pearson, and C. C. Torrey. Preliminary Report VII/VIII, 1939; pp. 78–90, 100-114, 116–128.

321. Vexillum and Victory. J. R. S., XXXII, 1942; pp. 92–106.

322. L'Orient et la civilisation grecque: Doura-Europos sur l'Euphrate. Renaissance, I, 1943; pp. 43–59.

323. Res Gestae Divi Saporis and Dura. Berytus, VIII, 1943; pp. 17–60.

324. The Palace of the Dux Ripae. 2. The Inscriptions, with C. Bradford Welles. Preliminary Report IX, 3, 1952; pp. 27–57.

325. The Palace of the Dux Ripae. 4. Interpretation. Preliminary Report IX, 3, 1952; pp. 69–96.

(326. Dura-Europos e le pitture murali della chiesa christiana e della sinagoga. About 1933. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

XVI. Miscellaneous

327. * Capitalism and Economic Life of the Ancient World. Russian Thought, St. Petersburg. In Russian. (About 1901).

328. Scholarly Fantasies. J. A. C., LXV, 1918; pp. 72–78. In Russian.

329. International Relations and International Law in the Ancient World. Contemporary Annals, IV, 1921; pp. 128–159. In Russian.

330. The Idea of Progress and Its Historical Foundation. Contemporary Annals, VI, 1921; pp. 146–166. In Russian.

331. Cities in the Ancient World. Urban Land Economics, Ann Arbor, Michigan, 1922; pp. 17–58.

332. International Relations and International Law in Antiquity, Translated into Bulgarian by G. I. Kazarov. Sofia, 1934. Pp. 5–35.

333. La vie économique des Balkans dans l'antiquité. Revue Internationale des Études Balkaniques, I, 1935; pp. 387–396.

334. Economic Life in the Balkans in Ancient Times, Translated into Serbian. Belgrad, Balkan Institute, The Books of the Balkans, 1936; pp. 42–51.

335. Horace After Two Thousand Years. Yale Review, XXVI, Autumn, 1936; pp. 106–118.

336. * De Grieksch-romeinsche Wijsbegeerte. Erasmus, VI, 1938; pp. 161–174.

337. The Near East in the Hellenistic and Roman Times. Dumbarton Oaks Papers, I, 1941; pp. 27–40.

338. How Archaeology Aids History. Yale Review, XXXI, 1942; pp. 713–729.

(339. L'Italia fa da se. About 1923. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

(340. India and its Art. This exists in a manuscript dated 28 March, 1937, prepared for publication, and was probably published.)

(341. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et son oeuvre en Syrie.

After 1928. This exists in a manuscript prepared for publication, and was probably published.)

XVII. Reviews

342. U. Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, 1899. Wochenschrift für klassische Philologie, 1900; pp. 113–125.

343. W. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche, 1900. Deutsche Literaturzeitung, XXI, 1900; pp. 2920–2923.

344. A. Schulten, Das römische Afrika, 1899. Deutsche Literaturzeitung, XXI, 1900; pp. 3126–3128.

345. E. Grimm, Research in the History of the Development of Roman Imperial Power from Galba to Marcus Aurelius, 1901. J. M. E., Series IV, No. 341, May, 1902; pp. 148–172. In Russian.

346. B. V. Pharmakovsky, Excavations in Olbia in 1902–1903, J. I. A. C., XIII, 1906. J. M. E., Series V, No. 9, May, 1907; pp. 212–221. In Russian.

347. M. Chvostov, Research in the History of Trade in the Hellenistic Monarchies and the Roman Empire. Volume I, History of the Eastern Trade of Greco-Roman Egypt, 1907. J. M. E., No. 11, 1907; pp. 382–413. In Russian.

348. W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 1905–1908. Göttingische Gelehrte Anzeigen, CLXXI, 1909; pp. 603–642.

349. E. H. Minns, Scythians and Greeks, 1913. J. M. E., No. 48, November, 1913; pp. 173–194. In Russian.

350. M. Chvostov, Organization of Industry and Trade in Ancient Egypt. Volume I, Textile Industry in Greco-Roman Egypt, 1914. J. M. E., No. 53, September, 1914; pp. 348–369. In Russian.

351. F. J. Haverfield, The Roman Occupation of Britain. American Historical Review, XXX, 1925; pp. 337–339.

352. Roth Clausing, The Roman Colonate: The Theories of its Origin, 1925. American Historical Review, XXXI, 1926; pp. 304–306.

353. V. Gordon Childe, The Dawn of European Civilization, 1925. American Historical Review, XXXI, 1926; pp. 499–500.

354. Paul Viereck, Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Straßburg im Elsaß, 1923. Gnomon, II, 1926; pp. 173f.

355. O. M. Dalton, East Christian Art: A Survey of Monuments, 1925. Art and Archaeology, XXI, 1926; pp. 249f.

356. E. N. Gardiner, Olympia: Its History and Remains, 1925. The Saturday Review of Literature, III, 11, 9 October, 1926; p. 174.

357. Rhys Carpenter, The Greeks in Spain, 1925. The Classical Weekly, XIX, 1926; pp. 139f.

358. J. Carcopino, Études romaines: La basilique pythagorienne de la Porte Majeure, 1926. Art and Archaeology, XXII, 1927; pp. 287f.

359. M. Schnebel, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten, 1925. The Classical Weekly, XX, 1927; pp. 190f.

360. F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 1922–1923, 1926. American Historical Review, XXXII, 1927; pp. 836–841.

361. Dacia, Recherches et decouvertes archéologiques en Roumanie, I–II, 1924–1925, under the Direction of V. Parvan. American Historical Review, XXXIII, 1928; pp. 377–380.

362. B. W. Henderson, Five Roman Emperors, 1927. American Historical Review, XXXIII, 1928; pp. 626f.

363. W. L. Westermann, C. J. Kraemer, Greek Papyri in the Library of Cornell University, 1926. The Classical Weekly, XXII, 1928/29; pp. 91f.

364. R. Egger, Forschungen in Salona, 1926. A. J. A., XXXIII, 1929; pp. 586f.

365. P. Viereck, Fr. Zucker, Papyri, Ostraka und Wachstafeln aus Philadelphia im Fayûm, 1926. Gnomon, V, 1929; pp. 435–440.

366. F. F. Abbott, A. C. Johnson, Municipal Administration in the Roman Empire, 1926. Gnomon, V. 1929; pp. 231–236.

367. F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, I–II, 1923–1930. Litteris, VII, 1930; pp. 233–235.

368. Fr. Heichelheim, Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus, 1930. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, LXXXIX, 1930; pp. 577–582.

369. C. Patsch, Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa, 3, 1, 4, 1928–1929. Gnomon VI, 1930; pp. 625–629.

370. B. Pharmokovsky, Olbia-Ausgrabungen d. J. 1926, 1929. A. J. A., XXXV, 1931; pp. 111–113.

371. W. L. Westermann, Upon Slavery in Ptolemaic Egypt, 1929. Economic History Review, III, 1931; pp. 138–141.

372. J. G. Tait, Greek Ostraca in the Bodleian Library and Various Other Collections, I, 1930. Gnomon, VII, 1931; pp. 21–26.

373. J. Hasebroek, Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit, 1931. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, XCII, 1932; pp. 333–339.

374. Amedeo Maiuri, Ercolano, 1932. A. J. A., XXXVI, 1932; pp. 585–587.

375. H. Schaal, Vom Tauschhandel zum Welthandel, 1931. Zeitschrift des Instituts für Weltwirtschaft und Seeverkehr an der Universität Kiel, XXXV, 1932; pp. 71–73.

376. E. Herzfeld, Iranische Denkmäler, Lieferung I und II, Reihe 1: Vorgeschichtliche Denkmäler, 1932. Artibus Asiae, V, 1933; pp. 89f.

377. W. von Massow, Römisch-Germanische Kommission, Römische Grabmäler des Mosellandes und der angrenzenden Gebiete, Volume II: Die Grabmäler von Neumagen, 1932. A. J. A., XXXVII, 1933; pp. 355–358.

378. Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Istanbuler Abteilung:

D. Krencker, Palmyra, Ergebnisse der Expedition von 1902–1917, 1932. A. J. A., XXXVII, 1933; pp. 183–186.

379. C. Patsch, Beiträge zur Völkerkunde von Südosteuropa, 5, 1, 1932. Gnomon, X, 1934; pp. 1–10.

380. W. Graf Uxkull-Gyllenband, Der Gnomon des Idios Logos, Teil 2, 1934. Gnomon, XI, 1935; pp. 522–528.

381. F. Fremersdorf, Der römische Gutshof Köln-Müngersdorf, 1933. Gnomon, XI, 1935; pp. 619f.

382. N. Lewis, L'industrie du papyrus dans l'Égypte gréco-romaine, 1934. Gnomon, XII, 1936; pp. 46–52.

(383. R. H. McDowell, Stamped and Inscribed Objects from Seleucia on the Tigris, 1935. There is good reason to believe that this review was published, but I do not know where.)

384. G. G. Cameron, History of Early Iran, 1936. The Classical Weekly, XXX, 1937; pp. 93f.

385. T. Frank, Economic Survey of Ancient Rome, Volume IV, 1938. American Journal of Philology, LX, 1939; pp. 363–379.

386. W. W. Tarn, The Greeks in Bactria and India, 1938. The Yale Review, XXVIII, 1939; pp. 420–422.

387. S. L. Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian, 1938. A. J. A., XLIV, 1940; pp. 414f.

388. A. H. M. Jones, The Greek City from Alexander to Justinian, 1940. The Classical Weekly, XXXIV, 1941; pp. 129–131.

389. K. V. Trever, Monuments of Culture and Art in the Collections of the Hermitage, I: Monuments of Greco-Bactrian Art, 1940. A. J. A., XLVI, 1942; pp. 295–301.

390. P. Miliukov, Outline of Russian Culture, 1942. The Saturday Review of Literature, XXV, 1942; No. 24, p. 8.

391. V. M. Scramuzza, The Emperor Claudius, 1940. American Historical Review, XLVIII, 1942; pp. 544–546.

392. Soviet Archaeology, VII, 1941; A. J. A., XLVII, 1943; pp. 506–508.

393. Guido Calza, La necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra, 1940. American Journal of Philology, LXIV, 1943; pp. 99–102.

XVIII. Personalia

394. To the Memory of A. N. Shchukarev, J. M. E., Series IV, No. 332, November, 1900; pp. 46–50. In Russian.

395. A. O. Enman. J. M. E., No. 350, November, 1903; pp. 84–87.

396. V. I. Modestov. J. M. E., Series V, No. 10, July, 1907; pp. 75–82. In Russian.

397. August Mau. J. M. E., No. 21, May, 1909; pp. 30–34. In Russian.

398. * August Mau. Hermes, No. 7, 1909. In Russian.

399. * Thaddeus F. Zielinsky. Hermes, No. 3, 1914. In Russian.

400. * To the Memory of Peter Vasilievich Nikitin. Speech, St. Petersburg, No. 124, 7 May, 1916. In Russian.

401. * To the Memory of P. V. Nikitin. Hermes, No. 17–19, 1916. In Russian.

402. * Nikodeme Pavlovich Kondakov, For the Fiftieth Anniversary of his Learned Activity. Contemporary Word, St. Petersburg, No. 3141, 11 October, 1916. In Russian.

403. * Maxime Collignon. Reports of the Academy of Sciences, St. Petersburg, Series VI, No. 18, 1917. In Russian.

404. To the Memory of my Friends and Colleagues. Contemporary Annals, II, 1920; pp. 235–241. In Russian.

405. * Pages of Memories. Receuil N. P. Kondakov, 1924. In Russian.

(406. Eduard Meyer, 1855–1930. This obituary was published about 1931, but I do not know where.)

XIX. Russian History

407. The Origins of Kievan Russia. Contemporary Annals, III, 1921; pp. 129–132. In Russian.

408. Les origines de la Russie kievienne. Revue des Études Slaves, II, 1922; pp. 5–18.

409. The Origin of the Russian State on the Dnieper. General Report of the American Historical Association for the Year 1920, 1925; pp. 163–171.

410. Preface, History of Russia, by George Vernadsky, 1929; pp. ix f.

XX. Modern Russia[1]

411. * A Program for Interallied Exchange of Scholars. Russian Thought, St. Petersburg, 1916. In Russian.

412. World Bolshevism. Perhaps for The Times of London, about 1918. Manuscript only.

413. The Policy and Aims of Bolshevism. Perhaps for the Times of London, about 1918–1919. Manuscript only.

414. Intervention or "Laissez-aller." Perhaps for the Times of London, about 1918–1919. Manuscript only.

415. A Nightmare. About 1918–1920. Manuscript only.

416. Organisation des futures relations scientifiques entre les Pays Alliés. About 1918–1920. Manuscript only.

417. Proletarian Culture. London, Russian Liberation Committee, No. 11, 1919. Pp. 18.

418. Russia's Contribution to World Science. Struggling Russia, I, 1919; pp. 602–605.

[1] Rostovtzeff was always interested in contemporary problems, and frequently discussed these in writing, both before and after his departure from Russia in 1918. Most of this writing has perished, but the following titles are representative.

419. Proletarian Culture in Bolshevist Russia. Struggling Russia, I, 1919; pp. 459–462; 484–487.

420. Schools and Education in Bolshevist Russia. Struggling Russia, I, 1920; pp. 672–675.

421. Why the Russian Intelligentsia is Opposed to the Bolshevist Regime. Struggling Russia, I, 1920; pp. 792–795.

422. The Worship of Success. Struggling Russia, I, 1920; pp. 815f.

423. The Present State of the Russian Universities. Struggling Russia, II, 1920; pp. 172–174.

424. Bolshevists as Educationalists. The New Russia, I, 1920; pp. 364–367.

425. Bolshevism in Tunis and Algeria. The New Russia, II, 1920; pp. 250–252.

426. Martyrs of Science in Soviet Russia. The New Russia, II, 1920; pp. 275–278; III, 1920; pp. 113–115.

427. Should Scientists Return to Russia? A Reply to Professor Bekhterev. The New Russia, II, 1920; pp. 370–372.

428. Memorandum. The New Russia, III, 1920; pp. 283–285.

429. The Contribution of Russia to Learning. The Quarterly Review, CCXXXIII, 1920; pp. 272–287.

430. Once More about Wells, Gorki, and Russia. About 1920. Manuscript only.

431. Russian Science in Exile. About 1920. Manuscript only.

432. Bolshevist Russia and Civilized Mankind. Journal of International Relations, XI, 1921; pp. 517–528.

433. Science in Bolshevist Russia. Manuscript only, dated Wisconsin, 1921.

434. M. G. Hindus, The Russian Peasant and the Revolution. American Historical Review, XXVI, 1921; pp. 364f.

435. Count Witte, Memoirs. The Forum, LXV, 1921; pp. 668–672.

436. Answer to an Article by S. Oldenburg about Science in Russia. Manuscript only, dated Madison (Wisconsin), 1921.

437. F. C. Conybeare, Russian Dissenters. American Historical Review, XXVII, 1922; pp. 313–315.

438. News of the Archaeological Literature in Russia. Contemporary Annals, Paris, XI, 1922; pp. 397–402. In Russian.

439. Amnesty. Russian Life, V, 1922; pp. 170–172.

440. Russian Art and the Bolsheviks. Russian Life, V, 1922; pp. 174–176.

441. P. Miliukov, Russia Today and Tomorrow. The Yale Review, XII, 1923; pp. 425–428.

442. The Museums of Petrograd. Museum Work, VI, 1924; pp. 159–161.

443. Adventures of a College Professor. About 1926, probably from The Yale Daily News.

444. To the Memory of Paul N. Miliukov. Manuscript only, about 1943.

New Haven (Conn.), USA C. B. WELLES

REZENSION

M. Simon, *Hercule et le christianisme*. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1955 (Paris, Éd. Les Belles Lettres, 208 S., 1 Taf.)

Das vorliegende Buch ist eine sehr gehaltvolle Einzeldarstellung zu dem großen Phänomen der Begegnung von Antike und Christentum. Der Verfasser, der in Straßburg ein reges religionsgeschichtliches Forschungszentrum leitet und im Bereich der Geistesgeschichte der Spätantike und des frühen Christentums allgemeines Ansehen genießt, geht davon aus, daß die religionsvergleichende Schule in ihrer Bemühung um ein historisches Verständnis des Christentums neuerdings besonders den Beitrag des klassischen Heidentums und seiner philosophischen Ausdeutung ins Auge zu fassen begonnen hat. In diesem Rahmen will er das Nebeneinander von Heraklestheologie und Christologie untersuchen, indem er die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung als Arbeitshypothese annimmt.

Er beginnt mit einem großartigen Rundblick auf unser heutiges Wissen von der Stellung, die die Götter der Antike in der christlichen Gedankenwelt eingenommen haben. Im Vordergrund sieht er nicht das Denken des Mittelalters und der Renaissance, das von der Forschung weitgehend geklärt ist, sondern die mannigfaltige und wechselvolle Reaktion des frühen Christentums auf die Gestalten des griechisch-römischen Pantheons. Hier steht neben der biblisch begründeten Ablehnung der Idole die Deutung der Götter als böser Dämonen. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts sucht ein christlicher Euhemerismus zu zeigen, daß die antiken Götter ursprünglich Sterbliche waren, die durch ihre Verdienste der Apotheose teilhaftig geworden sind. Eine allegorische Auslegung, deren Anfänge noch in der Spätantike liegen, bemüht sich um die erzieherischen Werte der heidnischen Gestalten. Vereinzelt wird in der Mythologie eine Präfiguration der Offenbarung gesehen, wobei schon Justinus Martyr (Apol. I 21, 1 f.) einen Vergleich zwischen dem Lebensgang des Gottmenschen und der Geschichte der Zeussöhne anstellt, allerdings mit sofortiger Hervorhebung des wesenhaften Unterschieds.

Nach dieser Einführung, die zugleich die Keime der christlichen Götterdeutung in Mittelalter und Renaissance offenlegt, wendet sich S. dem Verhältnis von Heraklessage und Evangelium zu. Die Religionsvergleichung hat das Bild des Gottessohnes, der die Rettung der Menschen bewirkt und am Ende zum Vater erhöht wird, mehrfach untersucht. Aus einem Haufen von Parallelen zwischen Herakles und Christus hat F. Pfister den Schluß gezogen, das älteste Evangelium müsse von einer Heraklesbiographie abhängig gewesen sein (Archiv f. Religionswiss. 34, 1937 S. 42 ff.). S. zeigt die methodischen Schwächen dieses Verfahrens und lehnt die übereilte Folgerung ab. Er entscheidet sich für das Erklärungsprinzip, das A. J. Toynbee in einem bedeutsamen Abschnitt seiner Study of History (VI S. 376—539) zur Entfaltung bringt. Hier werden die im Zerfall der antiken Gesellschaft auftauchenden Rettertypen mit umfassendem Material und unter sorgsamer Prüfung der Parallelen untersucht; für diejenigen Züge, bei denen die Nachahmung früherer Gestalten anzunehmen ist, wird als vermittelnde Quelle neben dem Schrifttum die Volksüberlieferung in Anspruch genommen. Toynbee will diese Erklärung grundsätzlich auch auf das Evangelium anwenden und weist dabei (S. 538) auf Newmans These von der fortschreitenden Offenbarung Gottes als „an economy of truth" hin. Auf derselben methodischen Grundlage sucht S. (S. 63 ff.) einige Parallelen zwischen Herakles und Christus zu erklären,

Parallelen, die sich auf den Anfang und das Ende des Lebens Jesu beziehen, nicht auf das Lebenswerk selbst; er betont zugleich die exegetische Schwierigkeit, legendenhafte Züge vom historischen Bestand zu scheiden.

Mit besonderem Interesse verfolgt S. sodann die Ausgestaltung einer Heraklestheologie unter dem Gesichtspunkt etwaiger Berührung mit der Christologie. Die antike Lehre, daß Herakles nicht wegen seiner Herkunft von Zeus, sondern wegen seiner Verdienste die Apotheose erhalten habe, wird als „Umriß einer adoptianistischen Theologie" angesprochen (S. 83). Wenn Cornutus — wie vermutet wird, im Anschluß an Kleanthes — dem Herakles in der Erschaffung und Erhaltung der Welt die Funktion des Logos zuschreibt, so scheint die Analogie der christlichen Lehre gegeben, wenngleich der tiefgreifende Unterschied nicht verkannt wird (S. 95ff.). Neben dieser kosmischen Funktion des Herakles begegnet bei den Stoikern der Kaiserzeit, vor allem in Senecas Hercules Oetaeus, auch der Gedanke der Inkarnation des Logos in Herakles, und hier glaubt S. einen gewissen Einfluß auf das Christentum annehmen zu können (S. 109). Daß von allen Unterweltsfahrten des Altertums die des Herakles dem Abstieg Christi zur Hölle am nächsten kommt, wird im Anschluß an J. Kroll festgehalten.

Das Kapitel „Herakles als Rivale Christi" zeigt, wie die Heraklesreligion ihrerseits den Einfluß des Christentums erfahren hat. In einer glänzenden Überschau wird hier zunächst die weite Verbreitung des Herakleskults dargestellt, dann seine außerordentliche Popularität beim einfachen Volk wie in den Kreisen der Gebildeten gekennzeichnet. Als Vorbild der Herrscher gewinnt Herakles eine im Lauf der Kaiserzeit zunehmende Bedeutung. Nachdem der Sonnengott gegen Ende des 3. Jahrhunderts ihm den Rang abzulaufen droht, erfährt er in der Götterordnung Diocletians eine überraschende Stärkung. S. geht nicht so weit wie H. Mattingly, der das theologische System der Tetrarchie, in dem Jupiter und Hercules dem Gottvater und Sohn des christlichen Glaubens zu entsprechen scheinen, als ein förmliches Angebot des Diocletian an die Christen verstehen will (Harv. Theol. Rev. 1952 S. 131ff.). Aber er glaubt doch, daß hier das Heidentum mehr oder weniger bewußt sich durch Übernahme christlicher Elemente für den letzten Kampf gerüstet hat (S.140). Unzweideutig ist der christliche Einfluß in der Theologie des Julian, auch in seiner kosmisch gedachten Verbindung von Zeus, Herakles und Athena. Im Glauben dieser Spätzeit wirkt Herakles noch mächtig als Vorbild der Apotheose nicht nur der Herrscher, sondern der Frommen überhaupt, wie die Zeugnisse des Jenseitsglaubens, besonders die Grabsymbolik, zeigen. Das Ende ist dann allerdings die Christianisierung des Herakles. Verschiedene Wege führen dahin, wie sich aus der Ikonographie und der Literatur seit dem frühen Mittelalter ergibt. Züge des Herakles erscheinen in den Gestalten von St. Christophorus und St. Georg, Herakles wird an Samson angenähert und so zu einer aus dem Heidentum kommenden präfigurativen Gestalt. An drei aufschlußreichen literarischen Schöpfungen, an deren Spitze eine Dante zugeschriebene Canzone steht, werden die Varianten des Hercules christianus anschaulich gemacht. Nach dem 16. Jahrhundert, das den Höhepunkt der Christianisierung der Antike bedeutet, gehen die Wege wieder auseinander. Während an der Kanzel von Andlau Herakles noch im 18. Jahrhundert als Trägerfigur erscheint, wird der antike Heros von den Calvinisten längst abgelehnt, von den Vertretern des modernen Unglaubens bereits gegen Christus ausgespielt.

Wie man sieht, ist hier in wohlüberlegter Anordnung ein höchst erregender Lebensprozeß mit der ganzen Spannung, die der Gegenstand selbst in sich birgt, zur Darstellung gebracht. Der Verfasser versteht es, eine bewundernswerte Gelehrsamkeit, die in den biblischen Schriften ebenso bewandert ist wie in der mythologischen und philosophischen Literatur der Antike, für eindringende Analyse und lichtvolle Zusammenschau gleichermaßen fruchtbar zu machen. Durch den Hinweis auf die wichtigsten Quellenzeugnisse und auf den Forschungsstand verschiedener Disziplinen gibt er dem Leser fort und fort die

Möglichkeit der Nachprüfung jeder einzelnen These. Einen besonderen Vorzug dieser Monographie möchte ich darin sehen, daß der Autor sich der Grenzen der vergleichenden Methode voll bewußt ist, daß er die jeweils sehr verschiedene Tragweite der Parallelen wohl abzuwägen versteht und zwischen Konvergenzen und Einflüssen unterscheidet. Nachdem er Berührungen zwischen Heraklesreligion und Christentum aufschlußreich dargelegt hat, hebt er in einem eindrucksvollen Schlußwort (S. 195ff.) mit allem Nachdruck wieder die Unterschiede hervor. Für die Wesenselemente des frühen Christentums bietet die Heraklestheologie keinen Vergleich: für die Verkündigung, für Sühnetod und Auferstehung, für die Wiederkunft des Herrn, für die Bildung der Kirche. Wo aber Parallelen und Einflüsse vorliegen, sind die Gegensätze stets im Auge zu behalten: die Legendenfigur des Herakles steht der historischen Gestalt Jesu gegenüber; eine im wesentlichen pantheistische Religion begegnet dem jüdisch-christlichen Monotheismus. Wenn trotzdem bei der antiken Lehre von Herakles als Logos an der Einflußnahme auf das Christentum festgehalten wird, so gilt auch da noch die Einschränkung: „dépendance n'est pas synonyme de filiation" (S. 201). Man mag in der erstaunlichen Fülle von Zusammenhängen, die der Verfasser aufzeigt, Einzelheiten anders beurteilen, aber man wird seinen Versuch, der mit so sicherem Wissen, mit so feinem Spürsinn für Nuancen, mit so wacher Selbstkontrolle unternommen wird, nicht im ganzen ablehnen können.

Tübingen JOSEPH VOGT

